لويس غرديه ج. قنواتي



فلسفة الفكر الديني

بين الإسلام والمسيحيّة

الجزء الأوّل

نقله الى العربيّة


الشيخ الدكتور صبحي الصّالح
أستاذ الإسلاميّات وفقه اللغة في كلية الآداب

الأب الدكتور فريد جبر
أستاذ الفكر العربي في كلية الآداب

بالجامعة اللبنانية



دار العلم للملايين
بيروت



فلسفة الفكر الديني

بين الإسلام والمسيحية

1

فلسفة الفكر الديني

بين الإسلام والمسيحية

تأليف

لويس غرديه   ج. قنواتي

نقله إلى العربية

الشيخ الدكتور صبحي الصالح
أستاذ الإسلاميات وفقه اللغة في كلية الآداب

الأب الدكتور فريد جبر
أستاذ الفكر العربي في كلية الآداب

بالجامعة اللبنانية

الجزء الأول

دار العلم للملايين
بيروت

الطبعة الاولى

بيروت ، آذار (مارس) ١٩٦٧

تقديم الكتاب ومعرّبيه
للأستاذ الدكتور فؤاد افرام البستاني
رئيس الجامعة اللبنانية

مرحى لهذا التلاقي الخيِّر على صعيد المحبة ، وفي حرَم الفكر الديني بين المسيحية والإسلام !

مرحى للكاهن وللشيخ يتعاطفان في أروقة اللاهوت والفلسفة ، فيعيدان ، في بيروت ، ذكرى اللقاءات الفكرية الدينية في بغداد العباسيين ، زمنَ ازدهار الفكر الإنساني قبل ألف سنة . بيد أن ذاك الحوار العقلاني المتتابع في مجالس أهل الكلام في العاصمة العباسية ، والذي كان مُثاره المنطقَ البارد ، وسبيلُه الجدلَ والمناظرة ، ينقلب في عصرنا ، وعلى يد ناقلَي الكتاب ، حواراً حُبّيّاً مُثاره الشعور بالإنسانية وسبيله المحبّة ورغبة التآلف والتوادّ ، والمشاركة في الحياة الاجتماعية المثلى .

وكيف لا يشغفنا الارتياح ، وتشملنا الغبطة ، وقد أوشكت هذه اللقاءات أن تثمر على صعيد هذا الوطن اللبناني ، الذي حضن حرية الفكر ، وصراحة القول ، وجدّ العمل ، ونبل المقصد ، منذ أن وجد، وفي حرم هذه الجامعة التي إنما أنشئت لتحقق شيئاً من رسالة لبنان الخالدة في نشر التفاهم والوئام على أسس المعرفة ، وإشاعة الثقة المتبادلة على طريق المودّة والإخلاص .

وها إن المجلد الأول من « فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية » يظهر بالصيغة العربية ملبّياً حاجة أصيلة ، وواعية مُلحّة في أذهان المفكرين ، وإن مُنْبَثّةً غفلاً في قلوب سائر المتعايشين – مسيحيين ومسلمين – المتضافرين على إسعاد لبنان ، وتعزيز كيانه بوحدته ، واستقراره ، وديمومة أثره في التفكير الإنساني الخلاّق .

ولم يكن اعتباطاً أن « يستقل الكاهن بتعريب كل ما يعالجه الكتاب من الإسلاميات ، وأن ينفرد الشيخ بترجمة كل ما جاء فيه متعلقاً بالمسيحيات » . فهو تمرّس مُجْدٍ ، واختبار خصيب أن يحاول الإنسان التفكيرَ بقوالب زميله ، والتعبير بصيغ رفيقه ، في سبيل السير إلى صراط الحق ، حتى إذا أنهى كل منهما عمله ، جاداً مخلصاً ، التقيا في محجّة الروحانية المُحبّة ، أسسَ المجتمع الإنساني الصحيح ، ومستند التعايش الأصيل في الوطن الواحد .

وكم ستكون مُتْعةً متفائلة غبطةُ المؤلّفَين ! – وقد عرفناهما ، في الشرق والغرب ، في طليعة الداعين إلى مثل هذا الوئام ، الجادّين في تحقيقه ، درساً ونشراً وحواراً – باطلاعهما على انتقال أثرهما القيم إلى

لغة تفتح له آفاقاً لا شك أنها حلما باتساعها في هذا العالم الشرقي . فجاء التحقيق وفق الأمل ، والثمر نتيجة الازهرار .

فهنيئاً للمؤلـّفـَين ! وللناقلـَين ! ولكل من يقبل على مضامين الكتاب في يوم ٍ نحن فيه على أمسّ الحاجة إليه فكراً ، وروحاً ، واجتماعاً ! « ولكلّ أجل ٍ كتاب ! » .

عن الجامعة اللبنانية ، بيروت ، ٢٠ آذار ١٩٦٧ **فؤاد افرام البستاني**

مقدمة المعربين

إن هذا الكتاب الذي نتقدم به إلى القراء العرب قد وضع باللغة الفرنسية ، وهو يقع في ثلاثة أجزاء يمكن طبعها مستقلاً بعضها عن بعض . لذلك آثرنا أن نكتفي الآن بنشر هذا الجزء الأول ، على انه لن يلبث أن يظهر حتى يتبعه الجزء الثاني ثم الجزء الثالث .

وهذه الأجزاء الثلاثة يجمعها عنوان واحد صيغته العربية الحرفية : « مدخل إلى علم اللاهوت الإسلامي » . ثم يلي هذا العنوان الأصلي عنوان فرعي يدل على أن الغاية من الكتاب إنما هي « محاولة في علم اللاهوت المقارن » ، وعلى أنه قد وضع كله مقارنة بين العلمين الدينيين الإسلامي والمسيحي .

ولقد لاحظنا أن القارئ العربي ، ولا سيما إذا كان مسلماً ، لن يطيب له تعريب ذلك العنوان بنصه الحرفي ، فضلاً على أن هذا القارئ لن يلم من خلاله ، إلماماً صحيحاً بما تنطوي عليه تضاعيف الكتاب . ذلك بأن موضوع البحث هنا إنما يتناول المنهجية التي يسير على هديها الفكر الديني ، إسلامياً كان أم مسيحياً ، في طرح مسائله وتبيّن حلولها ، فليس يهتم بالمادة التي تشتمل عليها تلك المسائل . إن موضوع كتابنا المدخل ، أي بحث تمهيدي قائم على المبادئ الفلسفية المعول عليها عند

النظر في العقائد الإسلامية من ناحية ، وفي العقائد المسيحية من ناحية أخرى ، فليس بحثاً في هذه العقائد ذاتها ولا تحليلاً لها . ومن هنا رأينا أن أفضل عنوان يصدق على موضوعنا هو التالي : « فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية » . ولعل في هذا العنوان ما يرفع الحرَجَ والقلق اللذين كنا نحس بهما لدى بحثنا ذلك الموضوع الذي صعب علينا أن نعرّفه « بعلم اللاهوت الإسلامي » . ذلك بأنه ، إن كان في الإسلام « علم لاهوتي » يؤخذ على سبيل التجوّز ، فإنه ليس « علماً لاهوتياً » بالمعنى الفني الدقيق الحقيقي ، كما هو الأمر في المسيحية . إن الوحي في اعتقاد المسيحيين كشفٌ عن الله في غيبه الباطن ، بمعنى أنه دعوة من الله للناس جميعاً إلى أن يشاركوه في حياته بوساطة المسيح ، الذي اتحد فيه اللاهوت بالناسوت . أما الوحي الإسلامي فيقوم أساسياً على تعاليم تتعلق بتوحيد الله في ذاته وصفاته ، وعلى عقائد تحث الناس جميعاً على أن يتقيدوا ، في حياتهم ، بشرع ينظمها ويجعل الله راضياً عنها ، لأنها تكون حينئذ تحقيقاً لمشيئته تعالى المتفرد بالألوهية . لكنه يمكننا في كلتا الحالتين ، أن نعرّف مضمون الوحي الإسلامي ومضمون الوحي المسيحي بأن كلاً منهما ، في جوه الفكري الخاص ، عقيدة أو موقف إيماني قائم على التصديق الثابت بمجموعة من العقائد تحدد للإنسان ، مهما يكن دينه ، علاقاته بالله تحديداً شاملاً . ولذلك رأينا أن نستخدم اصطلاح « علم العقائد » كلما تناول البحث معنىً دينياً يختص بالإسلام ، أو يشترك فيه الدينان ، على ما بينهما من اختلاف جوهري . وقصرنا اصطلاح « علم اللاهوت » على الأمور التي تنفرد بها المسيحية بالمعنى الذي أشرنا إليه .

لا ريب أنه كان بوسعنا أيضاً أن نجعل عنوان الكتاب : « فلسفة الإلهيات بين الإسلام والمسيحية » . لكن موضوع بحثنا هو مقارنة بين « علم الكلام » الإسلامي « وعلم اللاهوت » المسيحي ، أعني بين علمين يرتكز كل منهما على وحي يجب الإيمان بأنه من لَدُنْهُ تبارك وتعالى . على

حين أن «الإلهيات» اصطلاح ألِفَ العرب أن يطلقوه على نوع من العلم، بالله هو فلسفي، أي عقلي، قبل كل شيء. وهكذا عَدَلْنا عن هذه اللفظة لما قد تُفْضي إليه من الالتباس في المفهومات، وهو التباس سبقَنا اليه ونبه عليه ابن خلدون في مقدمته ثم محمد عبده في كتابه «رسالة التوحيد»، إذ بيَّنا كيف أدى الخلط بين «علم الكلام» و «إلهيات» الفلاسفة بذلك العلم ذاته إلى الجمود على التقليد ثم الانحطاط.

في ضوء هذا المنهج مضينا نعرِّب هذا الكتاب، ونحن نرعى للمفهومات حرمتها ناظرين إليها من خلال مُناخها الفكري والعقدي الخاص الذي في ظلاله نشأت وتطورت. فلا غرو إن عانينا ما عانينا من تحري الصدق والإخلاص في ما نقلناه من المعاني الدينية المسيحية، التي شاءت الأقدار أن يجري التقليد على صوْغها في لغات الغرْب، إلى لغة عربية شاءت الأقدار أيضاً أن تنصب دلالتها على المعاني الدينية الإسلامية. وما كان أشد حرصنا على ألاّ نخلطَ بين تعادل اللفظ وتعادل المعنى في كلتا الزاويتين!

ألا وإنه عملٌ كنا قد ألِفْناه وتدرَّبنا عليه، والحمد لله، بما مهّدنا له في ما مضى من جلسات طوال، كانت تستغرق الساعات، وتعود بدايتها إلى سنوات. كنا نعقد هذه الجلسات لإعادة النظر في تعريب أفلوطين تعريباً مباشراً عن اليونانية، وما نزال نعقد نظائرها عازمين على اتخاذها سنة لنا تتيح لكليْنا من المتعة الروحية ما يكفل بيننا أسمى التبادل الفكري، يدفعنا إليه دفعاً شَغَفٌ مشترك بالبحث العلمي المجرد، لا يريد غرضاً ولا غاية. ورجاؤنا كبير في أن يؤدي هذا البحث — إذا ما استمر وتواصلَ — إلى نتاج فكري ليس في غزارة مادته بأقل من صقاله وصفائه.

ولقد أردنا أن يأتي في طليعة هذا النتاج نشرُ تعريبنا لكتاب المستشرقين «غرديه» و «قنواتي» لما كنا نلمس لدى زملائنا من مدرّسي تاريخ الفكر الإسلامي في الجامعات العربية من رغبة شديدة في نقله إلى لغة

العرب . بيد أن كلاً منا — بينه وبين نفسه — لم يكن أقل رغبة في أن يعرّب هو ذاته هذا الكتاب . حتى إذا قررت هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية ، سنة ١٩٦١ ، أن تعقد مؤتمراً في بيروت لمعالجة « الفكر الفلسفي في مئة عام » في البلدان العربية ، دعتنا كلينا إلى الاشتراك في ذلك المؤتمر . وهناك تلاقينا فتعارفنا فتآلفنا . فأطلع الشيخُ الكاهنَ على رغبته في ترجمة الكتاب ، وعلى أنه أخذ في تعريب الجزء الثاني منه المخصص « للموافقات » أو « المواطآت » بين الفكر المسيحي والفكر الإسلامي . وأطلع الكاهن الشيخ على الرغبة ذاتها، وعلى أنه كاد ينتهي من تعريب الجزء الأول المعقود لتطور الفكر الإسلامي . واتفق كلانا على أن يستقل الكاهن بتعريب كل ما يعالجه مؤلّفا الكتاب من إسلاميات ، وأن ينفرد الشيخ بترجمة كل ما جاء في الكتاب ذاته متعلقاً بالمسيحيات .

وعلى هذا المبدأ واصل كلٌّ عمله ، وإن شئت فقل: واصلنا عملنا الذي أضحى منذ ذلك الحين عملاً مشتركاً . ثم كانت مشاغلنا تحول بيننا وبين أن ننتهي منه ، بطبيعة الحال ، فكان كل منا يعود إلى الآخر ويذكّره بوعده ليبادر إلى إنجازه .

وها نحن أُولاءِ قد حققنا الآن أمنيتنا « وما الفضل إلا من عند الله » . على أن كلاً منا لم ينفرد بعمله الخاص انفراداً تاماً . بل نحن متضامنان في تعريب الكتاب كله ، على اختلاف أجزائه، وجميع ما ورد فيه . فقد استقل الشيخ بترجمة المسيحيات، ولكنه قرأ ترجمته مع الكاهن وأقرها كلاهما ، وهما شريكان فيها على النحو الذي ظهرت فيه . واستقل الكاهن بتعريب الاسلاميات ولكنه قرأ تعريبه على الشيخ ، ثم أقرّه كلاهما، فهما فيه شريكان على النحو ذاته . وإن كان هذا لم يمنع أحدنا أو كِلَيْنا من التعقيب والتفسير لما لم يكن منه مفرّ ، حرصاً منا على أن يظل كِلا الجانبين محترماً في عقيدته . وقد اصطلحنا في هذه الحال على وضع نجمة أو أكثر حسب اللزوم ، إلى جانب العبارة المعلّق عليها ، ثم

أوضحنا ذلك في الحواشي مشفوعةً باسم المعلِّق في ختامها .

وكل ما نتمناه هو أن يبدو هذا العمل بادرةً طيبة للحوار الذي ندعو إليه جميعاً بين المسلمين والمسيحيين . ونحن لا نريد هذا الحوار جدلاً ومناظرة ، بل محاولةً صادقة مخلصة في التفاهم الودي بين الفئتين اللتين لا يحيا هذا البلد العزيز إلا بما يكون بينهما من تراحُمٍ وتواصل . ولقد أردناه كلانا على هذا النحو منذ بدايته بيننا : حواراً قائماً على تبادل فكري أصيل تتخلله المحبة وتُحيِّيه ، يذكر فيه الكاهن وصية دينه الأولى : وهي حب الله فوق كل شيء ، وحبُّ الانسان ، أياً كان ، على أنه أخوه في الله وشريكه في حياته . ويذكر فيه الشيخ بدوره ما ورد في كتابه من « أن الله خلق الناس من ذكر وأنثى وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا ، وجعل اكرمهم عند الله أتقاهم » ومن أنّ « أقرب الناس مودّةً للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى » . بل نضيف أن ما جمع في الواقع بيننا ، شيخاً وكاهناً ، منذ اللحظة الأولى ، هو تقارب وتصاف وقعا ربَّانيين . إنه ضربٌ من التقارب والتصافي بين تلك « الجنود المجندّة » من « أرواح » ربنا التي إذا تلاقت تعارفَتْ، وإذا تعارفت تآلفت . وحبذا لو ظلت أرواحنا في هذا البلد العزيز تتلاقى على التعاون والتحالف مقرونَين بالحب والاحترام يشعر بهما كل منا ، مخلصاً صادقاً ، نحو الآخر الذي هو أخوه ورفيقه في درب الحياة .

بيروت ٥ شوال سنة ١٣٨٦ هـ — ١٦ / ١ / ١٩٦٧ م

صبحي الصالح
فريد جبر

تمهيد
للمستشرق ماسينيون

لقد شُرِعَ في نشر النصوص الأساسية لعلم العقائد الإسلامية نصاً بعد نص . ويبدو هذا النشر ، سواء أتناول « مقالات الاسلاميين » للأشعري أم « التمهيد » للباقلاني ، فرصةً تتيح للمسيحين الغربيين وللمسلمين الشرقيين عودةً إلى الحوار الذي قام في القرن الثالث عشر . على أن هذا الحوار ، الذي حلَّتْ فيه المقارنة محلَّ المناظرة ، لن يحْرِمنا مع ذلك من أمل الانتهاء في هذا العلم العقَدي « المدْرسي » الذي جاءت فيه اللغة العربية سابقةً للغة اللاتينية ، إلى وجهاتٍ في النظر تهدي عقولنا لدى وقوفها على عتَبَة الغيب الذي هو غيب الله ذاته .

ولقد أقام ڤِنْسِينْك ، في مجال محدود ، عام ١٩٣٦ ، أمام مجمع أمْسْتِرْدام العلمي ، بحثاً وجيزاً تناولَ ــ بطريق المقارنة ــ معالجةَ « الأدلة على وجود الله في علم العقائد الإسلامي » . وكان لعمري بحثاً متعمقاً نَدَرَ نظيره .

أما في هذا المدخل إلى « علم العقائد الإسلامي » الذي وضعه الأستاذان لويس غرديه وقنواتي ، فإنا نجد شيئاً آخر . نجد ، في ما

يتعلق بمشكلة العلم العقدي في شمولها ، تقريراً منهجياً للمجهود الذي بذله علماء الإسلام تجاه المجهود الذي نهض به مسيحيو الغرب .

فإن غضضنا النظر عن ملخص المواقف المسيحية – بالرغم من روعة تأليفه – وذكرنا هنا الجزء المتعلق بالإسلام فقط ، خرجنا بالنتيجة التالية : وهي أن علم الكلام « الأشعري » ، ولا سيما في أوائله ، قبل الغزالي وفخر الدين الرازي ، هو رد ودفاع قبل كل شيء . إنه يستخدم أداة جدلية ذات حدين تتجاوب ، على كل حال ، مع اللغات السامية بأعمق ما فيها ، وتبدو له أصلح للدفاع عن الحق المنزل من القياس الأرسطي الثلاثي الحد . وهو قياس حسبنا خوفاً من خطره أنه استعير من اليونان : لم يأخذه عنهم الفلاسفة وحسب ، بل سبقتهم الإسماعيلية إليه .

وما عسى أن يكون هذا الوحي المتعلق بالله الذي تلقوه وذهبوا عنه يدافعون ؟ ليس الفرق إلا بالدرجة بين القول « باللاشيء » الإلهي الذي ازدوجت فيه معرفة الإسماعيلية ومعرفة الدروز في الإلهيات ، وبين القول باله مغطل من كل صفة ، كالذي ذهب إليه جهم والمعتزلة من بعده . وإنا لنتبين بوضوح أن الأشعري يظل آخذاً بنفي التشبيه ، بالرغم من أنه استدرك الأمر استدراكاً حقيقياً . لكن الشعور بما تنطوي عليه هذه الطريقة من عجز عن إدراك الله كان لدى إمامنا أشد منه لدى أتباعه . وإنه لشعور يتجلى حتى في قدوم الأشعري إلى البربهاري ليستميل الحنابلة إليه . ذلك بأن الحنابلة ، في صميم إسلام أهل السنة ، يحتفظون حقاً بإدراك ما للغيب الإلهي من معنى : حتى لقد حاولوا أن يشرحوا هذا المعنى شرحاً صحيحاً ، سواء أعادوا إلى القول بالتجلي على ما ورد ، قبل أبي طالب المكي ، عند السالمية ، في علمهم العقدي ، أم صححوا ، كما فعل ابن تيمية ، بعض محاولات الكرامية وأبي البركات . فما أروعها هنا دلالة على أن مستقبل الإسلام في علم العقائد هو بالرجوع إلى الحنبلية !

وهذا الكتاب النفيس جدير حقاً بأن يعرَّب، لأن أحد مؤلِّفَيْه يحاور بنفسه علماء الأزهر في القاهرة، منذ سنوات، في حلقات علمية منتظمة تتناول العقائد. لكنه، لكي يبلغ كماله، ربما لم يكن له بد من أن يَعْرِضَ بإيجاز للمجهود العلمي العقَدي عند الأماميين، من نصير الدين الطوسي والحلي، خصم ابن تيمية، إلى صدر الدين الشيرازي المصطبغ بالإشراقية. كما انه ربما كان يجدر به أن يلمِّح إلى المجهود الذي بذله الفلاسفة المتصوفة القائلون بوحدة الوجود قبل ابن سبعين. وليت هذا يتحقق في الطبعة الجديدة.

ومهما يكن من أمر، فإن هذا الكتاب الشيِّق ـ بما جاء عليه ـ يثير فيَّ ذكريات تعود إلى سنوات خلت، يومَ حاولت أن أعْرِض للكلام الاعتزالي متصلاً بمحاكمته لنزعات ظهرت لدى متصوف هو الحلاج. كنت أرى آنئذ أن صحة هذه التجربة الصوفية القائمة على «الانفعال بالله»، وهي في نظري تجربة حاسمة، لا تستبين إلا إذا أقبلنا عليها بمبضع المعتزلة لتشرحها تشريحاً تحليلياً، بالرغم من أن هذا المبضع لم يكن مشحوذاً شحذاً تاماً من الناحية الجدلية.

ثم إن هذا الكتاب يبيِّن لنا الآن تبياناً شديد الوضوح أن الأشعرية عرفت كيف تعود لتضم القسط الأقل الضروري من مسلَّمات الوحي إلى علم الكلام الذي أنشأه المعتزلة. لكنها لم تَبْسُطِ القولَ في وجهات النظر، المعقولِ تصورُها، إلى غيب الله الذي أوحى بذاته إلى الانسان. وهي وجهاتَ في النظر ترشدنا إليها إشاراتُ القرآن الموجزة البليغة إلى الرغبة في الله عند إبراهيم وموسى، وإلى عبور عيسى بن مريم بيننا «قاعدةً للحياة» ورعاية.

لويس ماسينيون

ملاحظات افتتاحية
حوارنا وشروطه

لقد يسعنا ، إن تحرينا الإيجاز ، أن نفهم أن « علم الكلام »[1] ، الذي يسميه أهله « علمَ التوحيد » أيضاً هو « علم الإلهيات الإسلامي » . وسوف يتاح لنا أن نتبين ، طوالَ بحثنا هنا ، أيتلاقى هذا العلم ، على النحو الذي أوضحناه ، أم لا يتلاقى مع علم اللاهوت المسيحي .

غايتنا

هذا وإنا لنوضح — مِنْ فَوْرِنا — موضوعَ بحثنا . إنما نريد أن نتدارس علم الكلام ، مأخوذاً على الوجه الذي بني عليه ، وكما يعلَّم حتى يومنا هذا في الجوامع الكبيرة الجامعية . وسوف نأخذه شيئاً مسلَّماً به . وهذا قول يعيِّن لبحثنا مجالَهُ ، ولكنه بِقَدْرِ ما يعيِّنه ، يجعله أيضاً قائماً بحدوده . فلا يدخل فيه ما قد يسعنا أن نسميه « مشكلة الإسلام اللاهوتية » ، التي تبدو شيئاً يختلف كل الاختلاف عن البحث المجرد في قضايا علم الكلام ومدارسه . تلك هي ، فيما نرى ، المأساةُ الخاصة بهذا العلم بالتوحيد .

١ « الكلام » في الله وفي الأمور الالهية أو في نظر بعضهم « العلم الذي يبحث في صفة الكلام الالهية الخ ... » . في ما يتعلق بتأويلات هذا الاصطلاح الممكنة المختلفة وبمراجعها ، انظر — E I المقالة « كلام » وهنا أيضاً في الفصل الأول من الجزء الثاني . * انظر في مقدمتنا ، الوجه الذي اتفقنا عليه في تعريب الاصطلاح الفرنسي Théologie musulmane . (المعربان)

إنها كانت العلة الأصلية لبعض مشكلاته ، ولم تكن أقل منها علةً لِغُلَّةٍ لم تُرْوَ خلّفها تدارسُهُ في الجو الإسلامي لدى أكثرَ من قلبٍ مؤمن صادق ، كالمتصوف الحنبلي الهَرَوي وكالشافعي الغزالي .

ذلك بأن مشكلة الإسلام اللاهوتية لم يطرحها علم الكلام صراحةً وحقاً ، بل طرحها خصومه الألداء الحنابلة المتشددون . انهم ليثبتون كلام الله القائم بذاته تعالى ، وأن هذا الكلام الإلهي الأزلي غير المخلوق هو القرآن ، وقد كُشِفَ عنه للناس كما كُشِفَ عن التوراة والإنجيل . ولكن هذا الجواب الشامل العام بالايجاب كان لا بد أن يقابله سؤال ، وهو سؤال من نوع « لاهوتي » حقاً ، نَصَبَهُ بكل حدته تفكيرُ أحبِّ الناس إلينا من المفكرين والمتصوفين في الإسلام . ولقد أبى الحنابلة كلَّ تخريج عقلي ينطلق « بِحُججه وأدلته » من النص « المنزَّل » . في حين أن علم الكلام الذي كانَ يكثر من الحجج والأدلة ظهر دائماً أنه يجهل الحد الذي قد ينتهي إليه ما أثبته إيمانه المتجرد بالكلام في ذاته . وقد أدى ذلك بالحنابلة إلى أنهم أمسوا في الإسلام ، طوال تاريخه ، هم الذين حملوا شهادة سؤال لم يحظ قط ، في ما يبدو ، بالجواب المقنع حقاً . وهم الاقلة أهل الحق والعقيدة الكاملة صحتها ، لكنهم نوقشوا غير مرة في موقفهم ، واضطهدوا أحياناً في أشرف ممثليهم وأبرزهم . ونحن إذ نبحث في علم الكلام بمختلف أطواره التاريخية وفي المفهوم الذي استخلصه بذاته عن طبيعتة ومناهجه الخاصة ، ينبغي لنا ألا ننسى هذا الإلحاح الخفي ، إلحاح ذلك السؤال وذلك الطلب الذي لم يلب . وهو إلحاح سوف يتأتى لنا أن نعود اليه في بعض خواتيمنا . بل ربما أتيح لنا يوماً أن نعود إلى النظر في هذه المشكلة الأساسية بحد ذاتها ، وهي مشكلة الإسلام « اللاهوتية » حقاً . فينبغي لنا عندئذ أن نطلب مضمونها مما ينطوي عليه بعضُ « المؤمنين » في ضمائرهم ، من أشد « المؤمنين » إخلاصاً لإيمانهم ، وأعزّهم على أنفسهم ، أكثر من تَطَلاّبِنا له من التعليم المنقول ، ومن الكتب المدرسية المألوفة . بقي أن البحث بما أمكن من الموضوعية في ما جاء عليه علم الكلام ، هو بحث لا بد منه أولاً

من حيث كونه مرحلة ضرورية . لكنّه هو وحده بحث طويل مجهد . أما اليوم فقد نتقدم بنظر تقريبي أولي . ونحن ، مع ذلك ، نريد بملاحظاتنا الحاضرة ، أن نضمن للقراء تطلعاً إلى آفاق أوسع تبدو أنها تستلزم هذا النظر .

مهمتنا الآن أن نبحث في «علم العقائد» الإسلامية مثلما نجده في واقعه . وعلم الكلام ، الذي هو أحد العلوم الدينية الرئيسة في الإسلام ، معروف لدى المستشرقين . لقد خصصوا له ، كما سوف نرى ، أكثر من مصنَّف . لكنا مع ذلك ، لم نجد عبثاً أن نتقدم هنا بإبانة عنه جديدة . على أن للنظرة التي التزمناها ــ لِسَوْقَ البحث فيه ــ وجوهاً ثلاثةً لا بد من بيانها .

١ ــ علم الكلام في مضمونه الذاتي

لم يَبْدُ لنا مناسباً ولا ممكناً أن نُقْبِلَ إقبالاً مباشراً على مضمون المؤلَّفات والمشكلات . ولو فعلنا لكنا أهملنا الجم الكثير من المسائل التمهيدية . ولذلك لم يجئ هذا المؤلف إلا مدخلاً إلى النظر في علم الكلام . فقبل المناقشة في المسائل الكبرى التي أثيرت ، وفي الحلول التي وضعتها لها المدارسُ المختلفة ، لم يكن بد من متابعة عمل كلُّه منهجي . فما عسى أن يكون علم الكلام؟ وما عسى أن يبدو عليه في موضوعه وحقيقته ؟ وكيف جاء في أسلوبه وفي صياغة مصنفاته ؟ إن أسئلة من هذا النوع ، يُظهر ما فيها من حَرَجٍ وصفُنا للموقف الذي اتخذه الحنابلة ، إنما تلزم إلزاماً هو أشد مما يبدو لأول وهلة .. ولقد اضطررنا ــ في سبيل الإجابة عنها ــ إلى أن نخوض ، أكثر من مرة ، في مجال كان مجهولاً . فإن المستشرقين الغربيين ، في ما نعلم ، لم يجتهدوا فيه ، حتى يومنا هذا ، إلا اجتهاداً قليلاً . لا ريب انا وجدنا عندهم مواد تصلح للجواب ، منتشرةهنا وهناك ، ولكنها ليست سوى مواد سانحة .

بل إنها تُذكر لدى ما يوافقها من القيم التي تقابلها في علم اللاهوت المسيحي ذكراً سريعاً يتناولها على سبيل التواطؤ . وهو أمر لا غَرْوَ فيه . فإن أبحاثاً إفرادية ، ما تزال حديثة ، خُصِّصَتْ في المسيحية لعلم اللاهوت من حيث حقيقته ومنهجيته . بل يسعنا أن نضيف أن هذه الأعمال باقية في طور المتابعة ،ولم يُقَلْ فيها بعدُ القولُ الأخير . وقد أفْضى بنا ذلك إلى تخريجٍ مزدوج اضطررنا ، غير مرة ، إلى أن نسوقه على سواء . وهو تخريج لم نناقش ولم نحلل فيه قيمَ العلم اللاهوتي المسيحي التي كان يسعنا أن نتخذها منارات بها نهتدي،أقل مما ناقشنا وحللنا أيضاً القيمَ التي يلتزمها علمُ العقائد الاسلامية في صياغته .

وما أبعدَ هذه القيم الأخيرة عن أن تكون كلاً مكيّفاً تكييفاً مذهبياً ! لم نجدها موضوعة بأقلام المؤلفين المسلمين وضعاً نهائياً في نصوص واضحة كان حَسْبُنا أن نترجمها ونحللها ونقارن في ما بينها . إنما اضطررنا إلى استخلاص تلك القيم استخلاصاً مباشراً ، وإلى أن نتولى بذاتنا جَمْعَها . ولقد فعلنا ذلك سواء أكان بمطالعتنا للفصول التمهيدية التي فيها حدد علماء الكلام أسلوبهم الخاص ودافعوا عنه ، أم بعمل فكري كان قسطه أوفر من قسط المطالعة ، أقبلنا به على مجموعة المصنفات الكبرى في الماضي وفي الحاضر .

ولذلك نتقدم إلى قرائنا بالاعتذار عما قد تبدو عليه بعض نتائجنا من الطابع المؤقت العابر . فإنّا نعلم ما فاتنا من النصوص التي ينبغي لنا إيضاحها . لقد ركّزنا نظرنا على النزعات البارزة في « علم الكلام » كما أُلف تدريسُهُ في الجوامع الكبيرة . وإنما قصدنا من النصوص أشدها امتيازاً بهذه النزعات . فنتقدم بهذا العمل على أنه مجهود بُذِلَ لإدراك العقلية الإسلامية من الباطن أكثر مما كان نتيجة علم موسوعي بالمعنى الحقيقي . وإنما اعتمدنا في الأساس نصوص الكتب المدرسية الكبرى المستخدمة في التعليم المألوف . ولا ريب أنا أضفنا اليها بعض مصنفات

ما تزال مخطوطة أو في طور النشر فقط ، بمقدار ما طَبَعَتْ هذه المصنفات عصرَها ،ولم تزَل تذكر في التدريس ذكراً مباشراً أو غير مباشر . لكنا لا نجهل الآثار التي اعتراها النسيان أو كاد يعتريها عملياً ، والتي لا يصون ذِكْرَها إلا المخطوطاتُ المدفونةُ في المكاتب . فما أدرانا ما يسعها أن تتيحه من تخريج يزيدنا غوصاً على المفهومات المستخدمة وعلى الظروف التاريخية التي نشأت فيها . وما زلنا في هذه الناحية أمام حقل واسع هو للبحث مفتوح .

هذا وإنا لا نجهل أيضاً ما فاتنا بسبب اضطرارنا ، استشعاراً منا لِسَعَةِ الموضوع ، إلى أن نقتصر على نزعات العقيدة التي كانت بالفعل هي العقيدة القويمة السائد تدريسُها ، منذ أجيال ، في التعليم الإسلامي الرسمي . صحيح أنّا ، في عملنا هذا ، كنا لا ننفك عن التلويح المتواصل ، لَدَى التوافقات ، إلى تخريجات « المبتدعة » المشاهير الذين هُوجموا في آرائهم . ونعني بهم هؤلاء المعتزلةَ والفلاسفةَ الذين قاموا غير مرة بِدَوْرِ « الوِرْد المَوْرُود » فلم تؤخذ منهم وجهةُ النظر إلى المسائل وحسب ، بل حتى قضايا خصومهم أيضاً . وإنما بقي أنا اضطررنا بذلك العمل إلى أن نَعْدِلَ عن البحث في علم العقائد لدى الشيعة ، بالرغم من أنه اشتهر بشخصيتين بارزتين في علم الكلام : نصير الدين الطوسي والحلي . وهو أمر لم تُتِحْهُ لنا وجهةُ النظر التي التزمناها في بحثنا واهتمامنا الأول بأن نفهم نشأة المترجِّحات في العلم العقدي الإسلامي وتطورها . ولَشَدَّ ما نودُّ أن يستطيع بعضهم مباشرةَ أبحاث إفرادية يعالج فيها علم الكلام الشيعي من زاوية أقرب إلى التاريخ (*) . وإنها لأبحاث نتوقع

* إن هذه الأمنية مما تبرح من أغلى أمانينا ، فمعالجة علم الكلام الشيعي من زاوية تاريخية صحيحة تتيح لإخواننا المسلمين – في مختلف بقاع الأرض – أن يطلعوا على تعاليم الإسلام صافية من ينبوعها النمير : بيت النبوة العظيم !

والشيعة – كالسنة وككل فرقة دينية – منهم المعتدلون الداعون إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، الذين لا يختلفون حتى يومنا هذا عن جمهور المسلمين المعروفين باسم « السنيين » إلا بمفهومهم الخاص لمشكلة الإمامة والوصاية ، وهي مشكلة لا تبلغ أن تكون فارقاً جوهرياً حاسماً=

منها أن تلقي ضوءاً ذا جدوى على علم الكلام الاعتزالي الذي كان متكلمو الشيعة مرتبطين به ارتباطاً وثيقاً نعلم به .

٢ ــ علم الكلام في قرائنه الثقافية والتاريخية

وما أسرعَ ما تبين لنا أن رغبتنا في أن نفهم من الباطن نشأةَ علم الكلام « السني » في صيغته الأشعرية والماتريدية كان شأنها أن تُفْضيَ بنا إلى ردِّ هذا العلم إلى القرائن الثقافية الدينية الإسلامية كلها . وهو أمر ليس منه بد ، بعد التعديلات اللازمة ، في المسيحية أيضاً . لا شك أنه ينبغي لعلم اللاهوت أن يدرك حقائقَ موضوعية ، ولا ريب أن الذي كان يراه الحق في ما مضى ، هو الحقُّ دائماً . لكن تاريخ العلم اللاهوتي تكثر جدواه من جميع النواحي إذا أُدْرِك بالقرائن الثقافية التي شَهِدَتْ نشأتَهُ ، وشُرِحَ من خلال تلك القرائن . وحَسْبُنا دلالة على

= بين أبناء الدين الواحد ، المتجهين إلى قبلة واحدة ؛ ولذلك نرحب بكل دراسة علمية تلقي ضوءاً كافياً على عقائد الشيعة ، ولا سيما في قضية التوحيد ، ومسألة الجبر والاختيار ، وإرادة الله وعلمه وكلامه ، ورؤية السعداء لربهم يوم القيامة . ولو قرأنا هذه المباحث في « شرح قواعد العقائد » لنصير الدين الطوسي ، أو « كشف الفوائد » للحلي ، أو « الاحتجاج » للطبرسي ، أو « أوائل المقالات » للشيخ المفيد ، لوسعنا التسليم بدقة مناقشاتهم ، ورجوعهم إلى الأصول الصحيحة ، في معظم ما ذكروه ، إن لم نقل في كل ما بحثوه .

ومن الكتب المفيدة في هذا الموضوع « حقائق الإيمان » لزين الدين العاملي . أما الكتاب الذي يلبي بعنوانه رغبة المستشرقين الفاضلين فهو « الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة » لصديقنا السيد هاشم معروف الحسني ، وهو مطبوع في دار النشر للجامعيين ببيروت .

ويبدو — من خلال هذا الكتاب الأخير — أن ارتباط الشيعة بالاعتزال ليس قضية مسلماً بها لدى علماء التشيع . إلا أننا نأخذ على مؤلفه أنه لم يتبع المنهج التاريخي اتباعاً دقيقاً ، وأن عاطفته المذهبية بارزة في كل مسألة أثارها ، وإن كان هذا لا يغض — ولا ينبغي أن يغض — من قيمة هذه المحاولة التي نحن والمستشرقون بأمس الحاجة إلى نظائرها — « الصالح » .

ذلك ، في ما نرى ، الفصلان اللذان عقدناهما لنشأة العلم اللاهوتي المسيحي في موافقاته مع علم الكلام . وهو أمر أجدر أيضاً بأن يَصْدُقَ ، إن جاز لنا القول ، على علم الكلام ذاته . فإنه مطبوع ، في صميمه ، بكونه « رداً ودفاعاً » ، وهو طابعٌ سنعود إليه من وجوه مختلفة في الخواتيم الجزئية لكل فصل من فصولنا ، على أنه الدليل الهادي الذي به نهتدي في أبحاثنا . وذلك يؤدي بعلم الكلام إلى وجوب إدراجه إدراجاً وثيقاً ، جيلاً بعد جيل ، في تاريخ الآراء ذاته . ثم إن مزج الروحانيات بالزمنيات ذلك المزجَ الذي به امتاز الإسلام ، يُدْرِجُ بدوره ذلك التاريخَ في القرائن السياسية بالذات .

فلم يكن بد « لمدخل إلى تدارُس علم الكلام » من أن يبيّن العلاقات العضوية التي تصل هذا العلم بتاريخ جوّه الخاص في مختلف أطواره ، من الزوايا السياسية والدينية والثقافية . وهكذا لم تُمْسِ مهمتنا مجرد نظر في ارتباط بعض القضايا ببعض ، ولا مجرّدَ عرض لمدارس علم الكلام . إنما كانت أيضاً مهمة نظر ، داخل التاريخ الذي مرَّ به العالم الإسلامي ، في معنى تلك القضايا والمدارس ، وفي مداها الثقافي الخاص ، داخلَ التنظيم الذي تناول العلم الديني في الإسلام . ذانكَ هما بالذات موضوعا فَصْلَيْنا الأوليَيْنِ .

٣ — علم الكلام والثقافة العالمية

كان لطموحنا أن يمتد إلى أكثر من ذلك أيضاً . فنحن لم نُرِدْ فقط أن ندرك من باطن التفكير الإسلامي ما جاء به الكلام . لقد طال الزمان بالقيم الإسلامية ، وبالعلوم الدينية في الإسلام ، وهي باقية أمراً ينفرد به أهل الاختصاص وذوو الاطلاع الواسع . ولا ريب أن ذلك أدى إلى عمل

في منتهى الدقة أسفر عن تمحيص المواد وتدقيقها ، وإنا لمَدينون له بالشيء الكثير . لكن الواقع أن الحوار لم يقم إلا قليلاً بين الثقافة الغربية ، مسيحية كانت أم مجردة من مسيحيتها ، والثقافة العربية الإسلامية. على أنه أمر يقتضيه كل شيء ، فيما يبدو . فهناك القرب في المكان ، بل هناك أيضاً ، في ما يختص بالبلدان الإسلامية المنتشرة حول البحر المتوسط ، التَّوالي التاريخيّ على الأراضي ذاتها ، ومواطن الملاقاة، وحتى الحروب الكبرى في الماضي . ولا يجوز أن ننسى المعاني المشتركة المستمدة من إلهام ديني سامي ، ومَوْرِداً مهماً أخذه الطرفان من مفكري اليونان القدامى ، ولو غدا هذا الأخذ أخذاً مختلفاً في الامتداد بقدر ما كان مختلفاً في الشمول .

لا شك أن أمرنا ليس بحثاً عن معادلات أو تأثيرات تاريخية نريد أن نتبينها مهما كلف العمل . إنما هو أمر إدراكٍ لكلٍّ من الثقافتين على صعيدها الخاص ، بموافقاتها المتبادلة ، وبوجوه الشبه بينهما .

وهذا الحوار الذي ندعو إليه من صميم القلب، ونؤمن بإمكانه من صميم القلب أيضاً، يجب أن يُقام من خلال المجال الثقافي كله . أما العالم الإسلامي ، فلقد سبق إليه . إن نهضته تسعى إلى أن تتطور، مستمدةً نشاطَها من الثقافة الغربية الحديثة استمداداً قريباً بعضَ الشيء من الذي كان العصر العباسي العظيم مَديناً له بازدهاره . ولكن ربما حَصَرَ الإسلامُ المعاصر إقبالَهُ حصراً زائداً على ثقافة حديثة غربية جُرِّدَتْ من المسيحية . وهذه ظاهرة ما تبرح مبعثاً للكثير من سوء التفاهم . بل ربما لم يهضم ذلك الإسلامُ المعاصرُ دائماً هذه الثقافةَ الحديثة بكل أبعادها في الماضي وكل إمكاناتها في المستقبل . وإنا لنعتقد خاصةً أن المشكلات العصرية التي أثارتها العلوم الدينية الإسلامية — بتجديدها — تكسب الكسبَ كلَّهُ إذ تبحث عن مشكلات أخرى تختلف عنها حقاً ولكنها ، مع ذلك ، جاءت على قياسها ، كَيْفَمَا عرِضَتْ ، وكَيْفَمَا تظل تُعْرَضُ في المسيحية . أما الثقافة

الغربية ، فلقد حانت لها الساعة ، ان أرادت أن تنفذ إلى الأشياء ولا تكتفي بانعكاف فكري على ذاتها ينطوي على الكثير أو القليل من التصورية المحضة ، أن تمد ميدان أبحاثها مداً ينتهي إلى البعد البعيد عن ذاتها . فان استطاعتها أن تنفذ إلى مواد الثقافات الغريبة عليها ، وأن تدرك هذه المواد من الباطن على ضوء من العدل المقرون بالتعاطف ، هي ، ولا ريب ، خير محك يتيح لها أن تقدر شهادتها الخاصة حق قدرها ، وأن تميز بين الطرق التي ينبغي لها أن تلتزمها .

وهذا شاهد ، ما يزال محصوراً ، على تلك المحاورات الممكنة التي اجتهدنا في أن نعرض لها هنا . وذلك بتسآلنا علم الكلام في صياغته وحقيقته وأساليبه متطلعين إلى علم اللاهوت المسيحي أيضاً في صياغته وحقيقته وأساليبه . ولقد نتبين الآن الموقف الذي يلزمنا به صنع كهذا الصنع . إنا لم نقبل على علم اللاهوت المسيحي لنقبس منه منارات نهتدي بها وحسب . ولا ريب أنه لم يكن لنا بد من اللجوء إلى هذه المنارات حتى ولو لم يمس الأمر في علم الكلام قيماً ذاتية ؛ ولقد أشرنا إلى ذلك آنفاً . لكن الذي كان يجب استخلاصه هو موافقة أوسع اشتماً لأعلى القيم الخاصة بعلم اللاهوت المسيحي ، بكل ما في وسع هذه الموافقة أن تقتضيه من مقابلة ممكنة مع علم الكلام في أحكامه وخطوط اتجاهه .

هذا وإنا نعني أولاً الموافقات التاريخية . وهنا يقابلنا تلاق تم في ظرفين : في القرن الثامن الميلادي في دمشق ، وفي القرنين الميلاديين الثاني عشر والثالث عشر في صميم العالم اللاتيني ، يوم وصلت إلى الغرب الترجمات المنقولة عن الكتب العربية . لكنه وجب علينا ، لإدراك كل الأهمية الثقافية العامة المعلقة على هذين التلاقيين ، ان نبين الأعلام البارزة الهادية إلى الطريق التي سلكها علم اللاهوت المسيحي حتى تحققت نشأته بما هي عليه في بواطنها . ولذلك جاءت فصول جزئنا الثاني ، من وجه ما ، أشد تركيزاً على هذا العلم منها على علم الكلام . أو

بكلام أصح ، لقد جاءت أشد تركيزاً على تطور العلم اللاهوتي المسيحي في موافقاته مع الفكر الإسلامي . وهذا شاهد أول على أنه يمكننا أن ندرج في تاريخ الثقافة قيماً ترد علينا إما من علم الكلام وإما من تلك الفلسفة الهلنستية التي هي فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد . فلقد بدا لنا أن هذين الفصلين ، اللذين لم يكن من شأنهما أن يخصص لهما مكان في بحث محصور في علم الكلام وحده ، أصبحا وكأنهما لازمان لمحاولة تتناول المقارنة في علم العقائد . لكن هذه الموافقات التاريخية لم يسعها أن تبلغ منا ما نجد فيه الكفاية . فكان علينا أن نبرز الموافقات الممكنة على الصعيد العقَدي ابرازاً ذا اشراق . وهذا هو موضوع الفصلين الأخيرين من كتابنا . وإنما أصبحت هنا وجهة النظر إلى مسائل علم الكلام هي التي كان ينبغي استخدامها قاعدة لبحثنا . وانما كانت هذه الوجهة في النظر هي التي تواصلت تحليلاتنا تبعاً لها . ولا بد من التنبيه إلى ان السياق هنا أفضى بنا ، بطبيعة الحال ، إلى أن نميز في منهجية العلم اللاهوتي المسيحي ، بعض النواحي الجوهرية عن غيرها ، وان نتعمق فيها . لكن هذه المنهجية طُلِب منها أحياناً ، ان تنمّي هي بدورها ، وعن طريق التفاعل المتبادل ، منهجية علم الكلام في بعض امكاناتها . فكذلك كان الأمر مثلاً في مشكلة « مواطن العقيدة » .

وان هذه المقابلة ، التي كانت تاريخية وعقدية في الآن نفسه ، قد جاءت في نهاية الأمر لصالح العلم اللاهوتي المسيحي بقدر ما جاءت لصالح علم الكلام . ويبدو ان شأن علم الكلام أن يجني منها تنمية لذاته وتبصراً أشد وضوحاً لمشكلاته الخاصة . وهذا أمر ليس من قبيل العبث في عصر أخذ المفكرون المسلمون أنفسهم يطرحون فيه مسألة التخلي عن علم الكلام أو تجديده . ومن ناحية أخرى لا تقل عنها في باب العصرية ، يستطيع علم الكلام بذلك أن يكسب الحق في ان يدخل إلى مجال الثقافات العقَدية العالمية . فانه يبطل ، لدى خروجه من الأطُر

الإسلامية المحضة ، كونه مادة تعني الاختصاصيين فقط . وتبرز حينئذ القيم التي تهم الناس جميعاً بَيْننا هو ينطوي عليها في جنباته . وقد تكون المحنة شاقة بمعنى انه سوف ينبه آنئذ هنا أو هناك إلى مقتضيات فاتت علماء الكلام حتى الآن . لكن في هذه المحنة ما فيها من الوعود الحلوة أيضاً ، إذ يسعها أن تسهم ، على صعيدها المحدود ، في جعل العالم الإسلامي مستوياً على سُوقه ليشترك ، بما هو عليه في صميمه ، في تخريج قيم انسانية يكون قياسها قياس العالم ذاته .

وها هي ذي مقابلتنا لا يسعها إلا أن تنمّي أيضاً التفكير الذاتي المنهجي الخاص بعلم اللاهوت المسيحي . إنها لتسوقه ، بطبيعة الحال ، إلى أن يوضح بعض مشكلات قد طرحت ، ولكن لا بد له من أن يدقق حدودها وحركتها الجدلية حتى يجعلها أداة صالحة لفهم فكر غريب عليه . بل ان مقابلتنا تسوق ذلك التفكير الذاتي المنهجي إلى أعمق من ذلك أيضاً : إنها تستميله إلى أن يقبل هو أيضاً على هذا الفهم ذاته ، وإلى أن يكتشف ان ضوء المنهجية اللاهوتية وأن العلم اللاهوتي هما بحيث لا بد لهما من أن يقوما بدورهما في الغوص المجرد من كل غرض وغاية على المجموعات الكبرى الثقافية غير المسيحية .

ونضيف أيضاً ان بياننا لنشأة العلم اللاهوتي المسيحي ولصياغته وأسلوبه لم يسعه إلا أن يكون تأليفيّاً . فلم نخش من أن نلجأ لجوءاً واسعاً إلى أعمال الاختصاصيين التي بدت لنا على الوجه الأكمل إخراجاً، سواء أكان من الناحية التاريخية أم من الناحية العقدية . ولم يكن علينا أن نعود إلى هذه الأعمال وأن نتولاها بأنفسنا ونتحمل مسؤوليتها . لكنا لم نلتقطها التقاطاً أو عن طريق الاتفاق ، بل اخترناها اختياراً . وذلك بقدر ما تصورنا أنها في ذروة اليقين من حيث شمولها واستخدامها للمصادر ، أو من حيث ضبطها وإخراجها النظري . أمّا مراجعنا في علم العقائد الإسلامي ، فمن البديهي أنها مأخوذة من الأصول ذاتها : ونعني

مؤلفات العلماء سواء أكانت مطبوعة أم في طور النشر أم مخطوطة ، وكذلك كتب التدريس المألوفة .

٤ ــ علم العقائد المقارن

لسنا نتقدم هنا ببحث يتناول من طرف واحد علم الكلام وحده في نشأته ومنهجيته ، بل بمحاولة مقارنة في علم العقائد . وان يكون مثل هذا العمل عملاً دقيقاً تهيمن عليه مقتضيات خاصة في الأسلوب ، فذلك أمر نحن منه على يقين . ونحن هنا نريد أن نبرز بعض هــذه المقتضيات .

لم يكن لنا بدّ أولاً من أن نقاوم إغراءً ذا وجهين ، جــدلاً وتلفيقاً . والذي قصدنا الإقبال عليه لم يكن رداً على علم الكلام باسم العلم اللاهوتي المسيحي ، ولا عكس ذلك . أردنا أن نفهم وأن نقارن ، لا أن نناقش ونخاصم . لكن لا شيء أضر من أن نهدف إلى إثبات سريع للمواطآت تحقيقاً لهذا المراد . وان تسهيل العمل قد يدفع غالباً إلى الإغراء بتحويل مقايسات محضة إلى مواطآت . وأعني بالمقايسات بعض وجوه الشبه أو التجاوب ، مندرجةً في مادة أساسية تنطوي على اختلافــات جوهرية . فضلاً على أن المقارنة ، لكي تكون ملأى بالنتائج الخصبة ، لا يسعها أن تقف عند الإدراك الوضعي الظاهر للمدارس وللقضايا وحسب . فقبل المقارنة ينبغي لنا أن نعود بالفكر إلى القيم المعول عليها مأخوذة بقرائنها الخاصة كلها .

هذا وإن جاء سياقنا ــ تحقيقاً لقصدنا ــ سياقاً حسناً ، وجب أن يشهد كل فصل من فصول كتابنا باجتياز مراحل ثلاث . المرحلة الأولى هي مرحلة تحليل مباشر يستقصي النصوص مأخوذة بحد ذاتها ، ومن وجهٍ ما ،

بحرفيتها . ففيما يتعلق بالنصوص العربية خاصة لم يكن بد من أن تستند بياناتنا إلى جهاز فني قوامه وفرة المعلومات . ولقد رددنا هذه الوفرة إلى حدها الأقل ، من غير أن نهمل مع ذلك ما كان بوسعها أن تكفله للنتائج . كذلك فعلنا في سياق جزئنا الأول . أما المرحلة الثانية فهي مرحلة الاجتهاد للنفاذ إلى القضايا الرئيسة بغية إدراكها في أغوارها وإعادتها إلى صياغتها . وينبغي لهذا البنيان المجدد أن يستعير من هيئات فكرية أخرى منطلقات موضوعية ليس يُلتَمس بعدُ فيها جداول قيم أو مقارنة ، بل تأييد للمسلمات التاريخية أو العقَدية المختلفة . فهذه الناحية هي التي منها كان لجوؤنا المقارن تارة إلى علم اللاهوت البروتستنتي وطوراً إلى علم اللاهوت الكاثوليكي لجوءاً عظيمة جدواه . ثم ان المرحلة الثالثة والأخيرة تستند إلى أن نتحمل كل فكرة نظرنا فيها ، وإن كنا لا نتحملها لذاتها فقط بل لعلاقاتها بالمواد الشاملة التي أتت بها فِكَرٌ أو ثقافات أخرى . فتصبح الأعلام الهادية حينئذ بطبيعة الحال جدول مقارنة وجدول قِيَم في آن واحد. وإنما رغبتنا في سَوْق قرائنا إلى هذه المرحلة الثالثة هي التي حملتنا ، كي ندخلهم في البحث عن علم العقائد الإسلامي ، على أن نخصص المكان الواسع المعقود للكسب المتطور الذي أحرزه علم اللاهوت المسيحي ، وللمناقشات التي دارت حوله . وهي مناقشات ما تزال دائرة بين الفينة والأخرى . فلو أخذنا علم اللاهوت المسيحي على أنه مسلّم مغلق بإزاء علم كلام هو في تطور لكنا ارتكبنا خيانة نحو هذا وذاك . لم نخش من أن نشير إلى وجهات النظر التي بدت لنا مبسوطة أمام علماء الكلام ، كما أنا لم نتردد في أن نقترح لعلم اللاهوت المسيحي حلاً بدا لنا مما يقتضيه هذا العلم في صياغته وأسلوبه .

فينبغي للقارئ ألا يعجب من أنّا ، في شروحنا ، لم نكف عن اللجوء إلى القيم الخاصة بعلم الكلام من ناحية ، وبعلم اللاهوت المسيحي من الناحية الأخرى . أما علم اللاهوت المسيحي فإن للمشكلة فيه دقة

خاصة ما دامت الوظيفة الإشراقية التي يعترف له بها علماؤه تلزم على الفور قيماً هي في نظر الفكر المسيحي قيم فائقة الطبيعة بحد ذاتها . ولذلك عولنا على هذه القيم على أنها نوع من الشرح كلما صادفناها في سياق تحليلاتنا . فإنما هي وحدها التي مكنتنا من إدراك تخالُف الأضواء المسلطة على علم الكلام وعلم اللاهوت المسيحي . وأمنيتنا هي أن يتبين المتكلم ذاتَهُ في الصفحات والفصول التي عقدناها لعلمه ، وأن يتبين اللاهوتي المسيحي كذلك ذاتَه في الصفحات والفصول التي نبحث فيها عن علم اللاهوت في حقيقته . فهذا هو الشرط الوحيد الذي به يسعنا أن نقيم بين المنهجيتين — أو بين الجَوّين الدينيين — حواراً يتوقع منه إثراء متبادل .

لم نرد أن نبدي قط « حكماً » ، أو على الأقل لم نبد « حكماً » في شيء إلا ضمن جوّه الخاص . ففي علم الكلام كان حكمنا شديداً في التقليد « الجامد » مثلاً ، ولكنها شدة أبديناها نظراً لموضوع علم الكلام وإمكاناته الخاصة . أما علم اللاهوت المسيحي فقد أردنا أن نبين فيه كل ما أتى به تشكيلُ العلم اللاهوتي ، علماً مستقلاً ، من مواد غنية لهذا العلم بالله المعروف بأنه علم منزَّل ، والذي تُوبع في العهد المسيحي منذ قرونه الأولى . ولقد بينا فيما نرى أن الوظيفة الوحيدة في علم الكلام ، وظيفة الدفاع عن العقائد ، هي مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالعقائد الإسلامية في حقيقتها بالذات ، كما ارتبطت بالعقائد المسيحية في حقيقتها بالذات وظيفةُ العلم اللاهوتي المسيحي التي ازدوج فيها الدفاع والإشراق . فلو جاوزنا هذا الحد وأردنا أن نبدي في أحد الطرفين أحكاماً تفيد المقارنة إفادة مباشرة لكنا قمنا بعمل هو رد ودفاع ، وليس ذلك من شأننا . علاوة على أنه كان قد وجب علينا أن نعود من هذا الحكم إلى وجوه التواطؤ تشابهاً أو تبايناً .

فالمقارنة في علم العقائد ، حتى في الفلسفة ، إنما هي منهجية حديثة

بعض الشيء تلتزم شروطاً أسلوبية هي شروطها الخاصة . ولسنا ندعي أنا في ملاحظاتنا السابقة قد أحصينا كل هذه الشروط ، بله أنا قد حللناها . فلكي يكون عمل من هذا النوع عملاً مستقصىً ، إنما يجدر به أن يستند إلى محاولات كثيرة أخرى ، غير محاولاتنا هذه الأولية كلها ، التي لم يكن لها بد من أن تأتي محدودة . ورجاؤنا قوي في أن نعود إلى هذا الموضوع يوماً [1] . على أنه ، مع ذلك ، تبدو لنا في ضوئها التام بعضُ المقتضيات الذاتية التي لا يسعنا أن نحاول شيئاً بدونها . نعني : عناية متواصلة بالموضوعية واعتماد العدالة الفكرية موقفاً حراً صريحاً يتناول النفس من أعماقها ، ووراء ذلك كله أيضاً موقف تعاطف بمعنى اللفظ في أصله اللغوي ، أعني موقف التبادل في العاطفة ، بل موقف المحبة الفكرية تجاه كل فكر يُخضَع للنظر . ذلك بأن المعرفة من الناحية الذاتية ، لا يسعها ان تكمل صحتها إلا إذا اقترنت المحبة بها وأيدتها . ونود لو أنا لم نكن قد قصّرنا في شرط واحد من هذه الشروط .

بقي لنا واجب الشكر للذين تابعوا عملنا وأسهموا فيه ، وما ألذه اجباً ! فإنا مدينون لهم بالفرح الذي هو فرحنا ، إذ وسعنا أن نباشر ، من خلال العلاقات الإنسانية في واقعها ، هذا الحوارَ الرحيب الذي نرغب في تتابعه بين ثقافة وثقافة . على أن عرفاننا للجميل يتوجه خاصة هنا إلى الأساتذة جلسون الذي تلقى هذا العمل ، وماسينيون الذي رافقنا فيه بفهمه المشرق ، وميناس إذ أراد أن يقرأ مخطوطنا عن كثب وأن يصلنا بمقدار جم من الاشارات والتنبيهات الجليلة جدواها والتي از داد بها عملنا غنى ، ولوروا الذي أسهم في هذا العمل إسهام صديق ، فأوضح

---

[1] إنا ما نزال في طور التأليف لكتاب ثان نعالج فيه المشكلات الكبرى في « علم العقائد الاسلامي » : الله وصفاته وافعال الله والنبوات والاخرويات والاحكام والاسماء والخلافة . وستلقي عليه الضوء ذاته ، ضوء المقارنة في « علم العقائد » .

الكثير من إيماناتنا العقَدية في علم اللاهوت المسيحي . كما أننا نتوجه بالشكران إلى الأستاذين الخضيري والكوثري في القاهرة ، اللذين كنا مدينين لهما بتمكننا من استخدام بعض المخطوطات العربية .

هذا وانا لننبه القارئ إلى أن الأستاذ ج. ونْدْرُوْسْوِيْتْمان ينشر الآن باللغة الانجليزية كتباً متوالية في «علم العقائد المقارن» ، و «علم العقائد في الإسلام والمسيحية» . لم يسعنا أن نستخدم — كما كنا نود — مجلده الأول الذي لم يبلغنا إلا بعد انتهائنا من تأليف هذا العمل . ولم يظهر في ما نعرف ، حتى الآن من سلسلته إلا هذا المجلد الأول ، وعنوانه: «التمهيدات التاريخية المتبقية من العهد الأول» (لوتَرْوُرْث بْرِس ، لندن ، ١٩٤٥) . على أن نظرته تختلف اختلافاً بيناً عن نظرتنا . فالمؤلف يقبل إقبالاً مباشراً ، عصراً بعد عصر ، على مقارنة تاريخية بين القضايا والمدارس . والذي يبدو من عمله ، فيما نرى ، هو نظرة شاملة إيحائية (وإن تكن مقتضبة بعثت عليها الأحكام الصارمة المسبقة) ، عن تطور الفكر الإسلامي الفلسفي والعقَدي في موافقاته مع الفكر المسيحي . وربما سنحت لنا سانحة نعود بها إلى هذه النظرة لنزيد تفاصيلها تقديراً .

الفصل الأول

علم الكلام في قراءته التاريخية

الأطر العامة

ينبغي لنا أن نحدّد المنزلة التي تبوأها علم الكلام تاريخياً قبل أن نخوض في بحثه لذاته . فإن للقرائن التاريخية أهمية في ما نتدارسه أعظم منها في أي وجه آخر . وإنا لنكاد نسيء الفهم لمعنى « القضايا » ، حتى النظرية منها ، إن جهلنا الظروف التي أدت إلى نشأتها والخصوم الذين ترمي للرد عليهم .

والغاية من هذا الفصل هي بالذات أن نقدم إلى القارئ مراحل التطور الذي انطلق من القرآن وكانت نتيجته نشأة « العلوم الإسلامية » علماً بعد علم ، ولا سيما ذلك العلم الفرعي الذي عرف « بعلم الكلام » . إنا لنفترض تاريخ الإسلام السياسي معروفاً على الأقل في خطوطه العامة ، فننصرف بنوع خاص إلى إبراز ما كان لهذا التاريخ من تأثير عميق في علم الكلام واتجاهاته حتى على الوجه الذي يلجأ إليه لدى طرح مشكلاته [1] .

---

[1] نذكر في ما يتعلق بتاريخ العالم العربي بين أحدث المنشورات :
— ديهل ومرسيه ، تاريخ القرون الوسطى ، المجلد الثالث ، العالم الشرقي من ٣٩٥ إلى ١٠٨١ ، باريس ١٩٣٦ في مجموعة « التاريخ العام » لغلوتز .
— غودفروا دمومبين وبلاتونوف ، العالم الاسلامي حتى الحروب الصليبية ، باريس ١٩٣١ .
— هلفن ، البربر ، باريس ، الطبعة الرابعة ، ١٩٤٠ ، في مجموعة « شعوب وثقافات » .
— حتي ، تاريخ العرب ، لندن ، الطبعة الثالثة ، وفيها رسوم عديدة . =

هذا وإنا نبتدئ بحثنا بملاحظة عامة . وهي أن « العلوم الإسلامية » نشأت في الحجاز ، ولا سيما في المدينة ، عاصمة الدولة التي قامت « باسم الله » وأسسها محمد . وقد تبدو هذه الملاحظة قولاً لا شأن له . غير أن أهميتها تبرز حين نعلم أن الحجاز بلاد لم يكن لها يومذاك ماض ثقافي [1] . لم يكن الإسلام فيها بداية على وجه الإطلاق — إذ أن

= ونذكر في ما يتعلق بالموافقات التاريخية وبالسلالات الملكية :

— س . لان — بول ، السلالات المحمدية ، ١٨٩٣ ، أعيد طبعها في ١٩٢٥ .

— زامبور ولا سيما في كتابه « الأنساب والتواريخ في تاريخ الاسلام » ، هانوفر ، ١٩٢٧ .
أما في ما يتعلق بالعهود الخاصة ، فانظر المراجع في المؤلفات المذكورة وفي EI ، ولا سيما سوفاجيه ، « المدخل إلى تاريخ الشرق الإسلامي » ، باريس ، ١٩٤٣ . تجد إلى جانب التمهيدات الدقيقة عرضاً منتظماً نقدياً للأعمال المتعلقة بمجالات التاريخ الاسلامي المختلفة . وتجد في اللغة العربية أيضاً مؤلفات ممتازة ولا سيما كتاب :

— الخضري ، تاريخ الأمم الإسلامية ، القاهرة ، بدون تاريخ ؛

— وكتب أحمد أمين وهو فيها يهتم اهتماماً خاصاً بالنواحي الثقافية ، فجر الإسلام ، القاهرة ، المجلد الأول ، ١٩٢٣ ، ضحى الإسلام ، المجلد الأول والثاني والثالث ، القاهرة ، ١٩٣٤ — ١٩٣٦ ، ظهر الإسلام ، القاهرة ، ١٩٤٥ . أما الطبعات الجديدة فليست إلا إعادة لطبع النسخ الأولى .

١ سيبقى تاريخ جزيرة العرب قبل الإسلام غامضاً ما دام الباحثون عاجزين عن القيام بالحفريات المنتظمة في المراكز المختلفة لهذه البلاد الواسعة . أما معلوماتنا الحاضرة فلا تستند إلا على نقوش قليلة (معينية ، وسبئية ، وحميرية ونبطية في الشمال) وعلى آثار امد بها الأدب العربي ثم شك في صحتها بعض النقاد المعاصرين (انظر طه حسين ، الأدب الجاهلي ، القاهرة ١٩٢٧) . راجع مقال ج . ريكمانس في تاريخ الأديان العام ، ١٩٤٧ . ومهما يكن من أهمية الحضارة في جنوبي جزيرة العرب ، ومن علاقات النبطيين بالعالم اليوناني — الروماني ، ومن علاقات المملكتين الواقعتين على التخوم مملكة الغساسنة ومملكة اللخميين ، فان قولنا في الحجاز يظل صحيحاً من الناحية التي ننظر منها إلى الأمور ، أعني ناحية الاستمرار في تقليد ثقافي رفيع .

وفيما يتعلق بالبحث عن هذه المسألة راجع المقالات في (E I) مقال : همل « جزيرة العرب » ومورتمان « حمير » وتكاتش « سبأ وقتبان » ، انظر حتي ملخصه القيم « تاريخ العرب » =

التاريخ لا يعرف التولدات العفوية — لكنه بدا ظاهرة جديدة حقاً في البلاد التي كُتب له أن ينتشر فيها .

كان المسيح قبل ستة أجيال قد جاء في أورشليم « بالبشرى الطيبة » في مدن فلسطين وقراها . بيد أن رسالته أُخرجت للناس إتماماً للشريعة والأنبياء . وجاء إنجيله مقفيّاً للعهد القديم [1] . كان الأتباع الأول ثم مَنْ أتى بعدهم من الأجانب الدخلاء ينتسبون إلى الطبقات الاجتماعية كلها ، لكنهم كانوا أولاً مغمورين في جو أو إقليم ثقافي له طابعه الخاص ، وهو الهلنستية . ولم يستطع اليهود حتى أشدهم تمسكاً بتقاليدهم ودينهم أن يتبرّؤوا من هذا التأثير العميق . وكان قد تأتّى للكتاب المقدس ، لدى فيلون ومدرسة الاسكندرية ، أن يتلاقى مع افلاطون ومع الفكر القديم ، فأدى ذلك بالمسيحية إلى أن تغدو ، حتى قبل نشأتها ، منفتحة

= (الطبعة الثالثة ، ١٩٤٦ ، الفصول السبعة الأولى الغنية بالرسوم) والعرض النقدي والتأليفي لجيورجيو لفي دلافيدا في « التراث العربي » (جزيرة العرب في الجاهلية ، ص ٢٥ — ٥٧) ، نيوجرزي ، ١٩٤٦ (الطبعة الأولى هي من ١٩٤٤) . وفي ما يتعلق بالمراجع انظر خاصة كتاب سوفاجيه . المدخل إلى تاريخ الشرق الإسلامي (ص ١٠٣ — ١١٠ (.

١ « لا تظنوا اني جئت لأنسخ الشريعة والانبياء ، لم آت للنسخ بل التكميل » (متى ، ٥ : ١٧) . كان المسيح ذاته يهودياً وكذلك كان الحواريون . ويقول بولس في جوابه اليهود الذين يضطهدونه : « أعبرانيون هم ؟ انيّ لعبراني أنا أيضاً . أإسرائيليون هم ؟ انيّ اسرائيلي أنا أيضاً . أمن ذرية ابراهيم هم ؟ انيّ لمنها أيضاً » (٢ كورنتس ٢ : ٢٢) . ثم ان الانجيل مسند إلى العهد القديم ويعود اليه دائماً . ولقد حرمت الكنيسة دائماً ما ذهب اليه بعض الاغنسطيين في القرن الثاني الميلادي ، ولا سيما مرسيون ، محاولين نبذ العهد القديم من المسيحية ، بمعنى انه عمل اله عات رديء . انظر (D T C) المقال في« الأغنسطية »وخاصة العمود ١٤٥٣ — ١٤٥٦. عن اليهودية في علاقاتها التاريخية مع المسيحية راجع شتراك وبلربيك ، شرح العهد الجديد على ضوء التلمود والمدراش ، ٤ مجلدات ١٩٢٢ ، وبونسرڤن ، اليهودية الفلسطينية في عهد يسوع المسيح ؛ علمها اللاهوتي ، مجلدان ، باريس ١٩٣٤ — ١٩٣٥ ، ثم شورر ، تاريخ الشعب اليهودي في زمان يسوع ، الطبعة الرابعة ، ليبزيج ، ١٩٠٩ .

ازاء الفكر اليوناني والحكم الروماني [1] .

أما الإسلام فأمره على خلاف ذلك . ومهما يَطْفُ على وجه القرآن من السنن النقلية يهودية ومسيحية [2] ، فان القرآن جاء ، في نظر «مبلّغه» عودةً إلى الوحي الإبراهيمي وإلى رسالة الله الحقة . إلا أنه يأبى أن يتبين هذا الوحي في التوراة والإنجيل : فانهما في نظر المؤمنين المسلمين ، يتضمنان كتباً حرفها البشر [3] . فبدا القرآن منطبعاً

---

١ راجع آثار ا. ف. فستوجيار ، ولا سيما « بين المثل الأعلى الديني عند اليونان وبين الانجيل »، باريس ١٩٣٢ ، العالم اليوناني – الروماني في زمان الرب ، باريس ١٩٣٥ (المجلد الأول ، الاطار الزمني ، المجلد الثاني ، البيئة الروحية) . انظر هنا الجزء الثاني ، الفصل الأول .

٢ إن المراجع الغربية عديدة في المسألة . إنما نكتفي ، في ما يتعلق باليهود ، بذكر البحث الوجيز الممتاز لبرنار هلر ، الأسطورة التوروية في الاسلام ، أبحاث حديثة وأساليب جديدة في النظر ، (REJ) ، ١٩٣٤ ، مجلد ٩٨ ، ص ١ – ١٨ .

٣ ان الايمان بالكتب المنزلة جزء من أجزاء العقيدة (انظر القرآن ، ٢ : ١٣٠ ، ٢٨٥ ؛ ٣ : ٧٨ ؛ ٤ : ١٣٥) « الذين كذبوا بالكتاب ... يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون » (٤٠ : ٧٢– ٧٣) « ولكل اجل كتاب » (١٣ : ٣٨) وفقاً للظروف . وكل هذه الكتب أجزاء من الكتاب الكبير « اللوح المحفوظ » في السماء وهو القرآن (٦ : ٣٨ ؛ ١٧ : ٦٠ ؛ ٢٠ : ٥٤ ؛ ٨٥ : ٢٢ الخ) . فاليهود والنصارى هم من أهل الكتاب (١٦ : ٤٥ ؛ ٢١ : ٧ ؛ ٧ : ١٧٦) . إنما يعاب عليهم انهم يحرفون كتبهم (٢ : ٣٩ ؛ ٣ : ٦٤) « ويلوون السنتهم بالكتاب » (٣ : ٧٧) . ثم ان النصارى اسقطوا ذكر محمد ورسالته (٥ : ١٨) وهو يستشهد بكتبهم ليؤيد هذه الرسالة (٣ : ٨٧) ويسأل ، ان كان في شك،« الذين يقرؤون الكتاب » (١٠ : ٩٤ ؛ ٩٣ : ٤٤) . أما عدد الكتب المنزلة ، فلم يذكر في القرآن . ويقول العلماء انه ١٠٠ أو ١٠٤ أو ١٣٣ . ولقد يذكر القرآن الكتاب والحكمة والانبياء (٤٥ : ١٥) وان «الزبور» ، أي سفر المزامير ، آتاه الله داوود (٤ : ١٦١ ؛ ١٧ : ٥٧) . ثم ان التوراة ، اعني كتب التشريع الخمسة التي أوحي بها لموسى ، تختلف عن الانجيل (٥ : ٧٠ ، ٧٢ ؛ ٧ : ١٥٥) لكن المسيح أيده (٣ : ٤٤ ؛ ١١١؛ ٦) ؛ ثم آتى الله عيسى الانجيل (٣ : ٤٣ ؛ ٥ : ١١٠ ؛ ٥٧ : ٢٧) بعد إبراهيم بزمان طويل (٣ : ٥٨) . وكيف أصبح هذا الوحي الأولي ؟ انه كله ، في نظر بعض العلماء ، ماثل في القرآن الذي أبطل الكتب القديمة . وهناك فئة أخرى ترى ان تلك الكتب قد شوهت وحرفت فأصبحت غير قابلة للاستعمال. (انظر DTC المقال في «القرآن»، ولاسيما=

بطابع المطلق الذي لا سابق له (*) ، بكل ما ينطوي عليه هذا اللفظ من معنى . ولا يسعنا لتوضيح هذا القرآن ، ان نرجع إلى وحي سابق هو مردود أصلاً . كما أنه لا يسعنا أيضاً ، قبل الالتقاء بالهلنستية على الأقل ، ان نلجأ إلى الفلسفة . وقد أدى هذا بالفكر العربي إلى ان ينطلق من ذاته مستنداً إلى نزعاته الفطرية وسجاياه وحدوده ، ليشرع باستنباط العلوم الإسلامية من خلال القرآن ومن حوله .

ومهما يكن من أهمية القرآن ، فلن نغلو فيها أولاً من الناحية الثقافية ،

= العمود ١٧٩٨ – ٩٩) . وليس لهذه الكتب قيمة قط منذ ان أنزل القرآن على محمد (١١ : ٢٠) . انظر وجهة نظر مخالفة في رأي للسيد أحمد لدى شرحه الكتاب المقدس ، ولقد ذكره سيل في كتابه الايمان في الإسلام ص ٢٠٦ – ٢٠٧ . وراجع رأي ابن خلدون الذي يؤيد صحة الأناجيل ، والغزالي أيضاً قبل ذلك في بحثه عن الأناجيل .

وفيما يتعلق بالهجمات على الاناجيل ، راجع خاصة ابن حزم ، في الفصل والملل ، المجلد الثاني ، طبعة القاهرة ، ١٣١٧ ، ص ١١٦ – ١١٧ : « مناقضات ظاهرة بين التوراة والانجيل تدل على تحريفها » . ولقد يحاول بعض الدفاعيين المسلمين المعاصرين أن يستخدموا على غير حذق منهم ، ومن خلال آثار غير مباشرة ، النتائج التي وصل اليها غلاة النقديين الاوروبيين المعاصرين . انظر مثلا أبو زهرة ، محاضرات في النصرانية ، القاهرة ١٩٤٢ ، ص ٣٦ – ١١٥ . ولقد نجد بيانات حسنة عن المناظرات في الكتاب المقدس لدى اردمان فريتش « الاسلام والمسيحية في القرون الوسطى » برسلاو ، ١٩٣٠ ، ولدى دي ماتيو ، لاهوت المسيح وعقيدة التثليث عند محمد وعند الجدليين المسلمين ، روما ١٩٣٨ .

* إنما بدا القرآن منطبعاً بطابع المطلق الذي لا سابق له ، كما ذكر أعلاه ، لأنه عودة إلى الوحي الإبراهيمي ، وإلى رسالة الله الحق . وذلك لا ينافي ما كرره القرآن – في آيات مختلفة – من نزوله مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه . فقول المؤلفين : « إن القرآن يأبى أن يتبين هذا الوحي في التوراة والإنجيل » صحيح من هذه الزاوية ، أعني ما تضمنه هذان الكتابان في نظر المؤمنين المسلمين من تحريف وتبديل للكلم من بعد مواضعه . أما الحقيقة التي لايفتأ القرآن يقررها في الأذهان فهي وحدة الدين في مصادره الأساسية ، كما صرحت الآية : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن منهم بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » سورة البقرة – الصالح .

ولا من الناحية الخاصة التي تعنينا [1] ، وهي علم الكلام . وإن لنا أن نقول من غير أن نبالغ : إن الأدب العربي ، وهو النثر بمعناه الواسع ، قد انبعث من القرآن ولم يزل يرتد اليه . وربما لا يستثنى من هذا الحكم إلا الشعر والأمثال . فلقد وضع المسلمون الأعاجم علم الصرف والنحو لِتَسْلَمَ لهم تلاوةُ النص المقدس . ووضعوا علم البيان لإبراز ما في الكتاب من جمال فني ، وجمعوا الأحاديث [2] تفسيراً لمعانيه وتداركاً لمواضع الصمت فيه . ثم استنبطوا علم الفقه [3] لينسقوا المبادئ الأخلاقية والاجتماعية التي وردت في القرآن ، بعضها مع بعض ، تنسيقاً محكماً . وأحدث أخيراً علم الكلام رداً على الملاحدة ودفاعاً عن الحقائق التي جاء بها الكتاب ، وقد قيل لإثبات هذه الحقائق أيضاً . وينبغي ألا نُغْفِلَ ، خلال مطالعتنا لمؤلفنا هذا ، ما كان للنص المقدس من سبق وتقدم ، وما كان للدور الذي قام به من تخمير وتشكيل معنوي في علم الكلام ومبناه .

لقد قلنا : إن مرادنا أن نبحث كيف وُلد علم الكلام وانبنى . فلا بد من الدلالة على إطاره التاريخي في خطوطه العامة على الأقل . وهو إطار معروف . لقد أصبح محمد بعد الهجرة إلى المدينة الرئيس الديني والسياسي للدولة يصدر الحكم فيها باسم الله . ثم خلفه بعد موته الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي . وكانت المدينة طوال ربع قرن ، عاصمة الدولة وهي ما تزال في طور بنيانها . وأمسى ما تحقق يومذاك هو الطور «المثالي» للدولة الإسلامية [4] . ثم ما هو إلا

---

١ ان القرآن في نظر المؤمن مختارات من التاريخ الديني والدنيوي ، وكتاب صلوات وقانون الحياة الدينية والاجتماعية ، ومذكرة للسلوك اليومي ، وهو أخيراً مجموعة تعريفات ومبادئ تقيد المعاملات (لامنس ، الإسلام عقائده ونظمه ، ص ٦٥) .

٢ الحديث هو ما روي عن النبي من قول أو فعل أو تقرير أو صفة .

٣ يعني الحكمة القانونية . انظر مقال غولد زيهر في (EI) وهو في منتهى الوضوح .

٤ هذا هو رأي السلفية المعاصرين ، أعني المصلحين ، أنصار الرجوع إلى الإسلام في أوائله . يذهب السيد رشيد رضا في كتابه « الخلافة أو الإمامة العظمى » إلى ان البدعتين اللتين أتى بهما معاوية =

أن يقع الحجاز إلى الشمال مع الأمويين ، فتصبح دمشق عاصمة الدولة العربية ، ويتناوب على الحكم زهاء قرن خلفاء شُغف معظمهم بالرفاهية واللذة ، وهم يرغبون في أن يقيموا لأنفسهم بلاطاً ويبنوا قصوراً .

لقد أخذ الإسلام ينطبع بطابع الغرب [1] ، فاتصل العرب بمسيحيي البلاد وتعلموا منهم الإدارة البيزنطية ، والصناعات والفلسفة والعلوم . ثم لم يزل هذا العهد مصطبغاً بطباع العرب يجاهر فيه أبناء إسماعيل بعِرْقيتهم مجاهرة صريحة ساذجة . فجاءت ردة الفعل بعد ذلك باسم الدين ومقاومة العِرْقية . وأصبح العباسيون ، في عاصمتهم بغداد ، يمثلون مع أهل السنة فوز العناصر « الشرقية » ولا سيما العنصر الفارسي [2] وباتت أموال الدولة العظمى تتقاطر من كل ناحية قروناً وأجيالاً إلى ضفاف دجلة . وأمست بغداد حقاً بذلك كله المركز الفكري للعالم الشرقي كله في القرن العاشر [3] . فلم يكن بوسع دولة — إلا بيزنطة وحدها —

= (إقامة الخلافة على العرقية وجعلها وراثية) قد غيرتا تغييراً تاماً روح هذا النظام (انظر في ترجمة لاووست ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥) .

١ انشأ معاوية ديوان الخاتم ، وفيه كان يحتفظ بنسخة من كل أثر رسمي قبل أن يختم عليه ويرسل . راجع الطبري ، تاريخ ، طبعة ده غوجه ، السلسلة الثانية ، المجلد الأول ، ص ٢٠٥ — ٢٠٦ « وكان أول من اتخذ ديوان الخاتم » . وكان الجيش منظماً على نحو النظام السائد في الجيش البيزنطي » . راجع الطبري ، المرجع ذاته ، ج ٣ ، ص ١٩٤٤ . وكذلك القول في الأسطول البحري .

٢ انظر في ما بعد الحاشية في الشعوبية .

٣ عن بغداد وعن العصور العباسية بوجه عام راجع كريمر ، تاريخ الثقافة الشرقية في عهد الخلفاء مجلدان ، فيينا ١٨٧٥ — ١٨٧٧ ؛ متز ، نهضة الإسلام ، هيدلبرج ، ١٩٢٢ . (علاوة عن الترجمتين الانجليزية والاسبانية لدينا الآن ترجمة عربية لأبي ريده ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، القاهرة ، ١٩٤٠) . انظر أيضاً لوسترنج ، بغداد في أيام الخلافة العباسية ، اكسفورد ١٩٠٠ (لا يتعرض إلا لدرس الأمكنة الجغرافية ولا نجد تفاصيل قط عن الحياة الفكرية) ؛ حتي ، تاريخ العرب ، الطبعة الثالثة ، ١٩٤٦ (فصل ٢٣ إلى ٣٣) وفي اللغة العربية أحمد فريد الرفاعي ، عصر المأمون ٣ مجلدات ، الطبعة الرابعة ، ١٩٢٨ ؛ الخضري ، =

ان تنافسها في العالم الغربي [1] .

ثم أخذت الدولة تتناثر شيئاً فشيئاً ، ونشأت الدويلات المستقلة : فكان البويهيون ، والساسانيون ، والصفاريون ، والأتراك السلاجقة الخ .. كانت هذه الدويلات تابعة ، بصورة شكلية ، لخليفة بغداد الذي أصبح ظلاً في قصره [2] . واستمرت الأوضاع على هذه الحال حتى جاء الفتح المغولي ، وكان غزو بغداد سنة ١٢٥٨ .

ويوازي هذه الحوادث في الشرق ما نشاهده في الغرب من استعراب إفريقية الشمالية [3] وفتح الأندلس الذي شهد حضارة عربية تنشأ فيه وتزدهر [4] ثم ردة فعل يقوم بها الموحّدون والمرابطون . ويلي ذلك كله الفتح التركي أخيراً ثم الانحطاط والاضمحلال [5] .

= محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية للدولة العباسية ، بدون تاريخ ، انظر أخيراً مصنفات أحمد أمين .

١ ينبغي ألا ننسى ان بيزنطة كانت تنافس بغداد حتى في أوج قوتهـا منافسة جدية من النـاحية الثقافية . وفائدة كتاب ديهل ومرسيه ، تاريخ القرون الوسطى ، انه يتيح للقارئ أن يقارن بين تطور الحضارتين . انظر مثلا المقطع المخصص لازدهار الآداب والفنون الجميلة في القرن العاشر في القسطنطينية ، ص ٥١٠ — ٥٢٢ .

٢ جداول قيمة لدى لان بول ، السلالات المحمدية ، ص ١٢١ — ١٨١ ؛ حتي ، تاريخ العرب ، فصل ٣٢ ، ص ٤٥٠ — ٤٨٣ . انظر المراجع ديهل ومرسيه ، ص ٣٧٧ — ٣٩٦ ، و ص ٢١ بالأرقام الرومانية .

٣ نجد مراجع كثيرة جداً في كتاب جوليان ، تاريخ افريقية الشمالية ، باريس ١٩٣١ ؛ على أن يضاف اليه الكتاب المهم لبيل ، الدين الإسلامي عند البربر ، باريس ١٩٣٨ . ومما يؤسف له ان المؤلف مات قبل انجاز مجلده الثاني .

٤ لتاريخ اسبانية أصبح الكتاب المدرسي هو كتاب دوزي ، تاريخ المسلمين في اسبانية ، طبعة جديدة للفي بروفنسال (١٩٣٣) . يضاف اليه لبروفنسال ، اسبانية الإسلامية في القرن العاشر ، باريس ١٩٣٢ ، ثم الحضارة الإسلامية في اسبانية (محـاضرات القيت في الجـامعة المصريـة في القاهرة ١٩٣٨) ، القاهرة ١٩٣٨ ، وأيضاً تاريخ اسبانية الاسلامية ج ١ ، من الفتح إلى نهـاية الخلافـة في قرطبة ، ٧٠١ — ١٠٣١ ميـلادية ، القـاهرة ، المعهد الفرنسي ١٩٤٤ .

٥ يرى طه حسين ان الاستيلاء التركي كان السبب الأول في انحطاط الشرق . انظر مستقبل الثقافة ج١ ص ٢٧ — ٢٨ .

وينبغي أن ننتظر القرن التاسع عشر حتى نرى «النهضة في الشرق الأدنى» ، وقيام الدول العربية المعاصرة شيئاً فشيئاً ، وكل ما يقتضيه ذلك من تجديد في الثقافة وتأثير في العلوم الإسلامية [1] .

فكيف يندرج علم الكلام في نشأته ومراحله المختلفة في هذا الإطار التاريخي الذي أفرطنا في تلخيص معالمه ؟ إنا لا نخدع بالتبسيط مع ما ينطوي عليه من أحكام اعتباطية قليلاً أو كثيراً . إلا أنا نستطيع ، مع ذلك ، أن نوزع على عهود سبعة نشأة علم الكلام وما مر به من أطوار مختلفة .

١ — عهد ما قبل النشأة في المدينة .
٢ — عهد التخمير (أو التلاقي مع علم اللاهوت المسيحي) .
٣ — عهد النضال : الصراع بين المعتزلة وأصحاب النقل (أو التلاقي مع الفلسفة اليونانية) .
٤ — انتصار الأشعرية .
٥ — «الإنتقائية» الغزالية والطريقة المعروفة بطريقة «المتأخرين» .
٦ — عهد التقليد والجمود .
٧ — عهد العصرية أو حركة التجديد : «السلفية» .

---

١ ان هذه الحركة التي تناولت الآراء قد درست دراسة واسعة في الغرب . انظر مثلا أحاديث عن تطور البلدان ذات الحضارة العربية ، منشورات مركز الدراسات للسياسات الأجنبية ، باريس ، السنة الأولى ١٩٣٦ ، ج ١ ، السنة الثانية ١٩٣٧ ج ١ ، السنة الثالثة ١٩٣٨ ج١ ؛ مونتانيه ، تطور البلدان العربية في العصر الحديث ، في الحوليات الاجتماعية ، باريس ١٩٣٥ ، سلسلة ب ، مجلد ٢ ، ص ٢٩ — ٧٦ ؛ شارل آدمز ، الإسلام والحركة العصرية في مصر ، لندن ١٩٣٣ ، ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية عباس محمود بالعنوان : الإسلام والتجديد في مصر ، القاهرة ١٩٣٥ ، باراس ؛ الأدب العربي والإسلام بالنصوص ، القرن التاسع عشر والقرن العشرون ، الجزائر ، ١٩٣٨ ؛ وفي التمهيد خاصة مراجع عديدة . أما في الشرق ، فانظر جرجي زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامي ، ٥ مجلدات ، القاهرة ١٩٢٢ — ١٩٣٣ .

- ١ -

عهد ما قبل النشأة في المدينة [١]

إنا نسمي عهد ما قبل النشأة ذلك الذي تحقق فيه نظر في نص القرآن ولمّا ينشأ علم الكلام . على أن هذا « النظر » لم يقع على ما في القرآن من محتوى فكري ، ولا على المشكلات التي أثارها ، بل كان موجهاً إلى توضيح المعنى الظاهر من النص [٢] .

لقد ذكرنا آنفاً ان القرآن لم يأت إتماماً لتعاليم سابقة ينسجم في سياقها . بل الواقع على خلاف ذلك . فان القرآن يصرح جهاراً بأنه وحي مستقل ينبغي له ان يفصل بينه وبين الماضي وان يدخل أبناء اسماعيل

١. قد يعجب بعضهم من أنا في بحثنا عن علم الكلام الذي لم ينشأ إلا مع المعتزلة ثم مع الأشعري ، نعود إلى أوائل الإسلام . لكنه أمر لا بد منه ، فانه لا يمكننا أن نعلل الموقف الذي اتخذه أنصار « السلف » في محافظتهم التي تكاد تكون تعصباً ، أو مقاومة رجل مثل ابن تيمية ، أو مذهب الوهابيين في العصر الحديث ، ما دمنا غافلين عن اهتمام أولئك الأول بانعاش العقلية السائدة في أوائل الهجرة .

٢. لكل هذا الجزء انظر الكتاب الأساسي لجولد زيهر ، اتجاهات التفسير الإسلامي للقرآن ، ليدن ، ١٩٢٠ . ولقد ترجمه إلى العربية علي حسن عبد القادر ، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن ، القاهرة ١٩٤٤ . (والمؤلف لا يضيف إلى ترجمته ملاحظات شخصية في الحواشي ، لكنه في ملحق يستغرق العشر صفحات يرى ضرورياً أن يبدي حذراً صريحاً من بعض التأويلات التي أتى بها جولد زيهر والمستشرقون بوجه الاجمال) .

في مسالك جديدة (*) . كان القديس بولس (1) الذي غُذّي بالعهد القديم ، وكان « الفريسي بن الفريسي » ، والمتضلع في الشريعة والأنبياء، يشعر بالحاجة إلى أن ينسق بين حياته الفكرية والروحية وبين رسالة الإنجيل . أما صحابة النبي فيجدون أنفسهم بمنجاة من هم كهذا الهم . فانما كان أول أمرهم أن يعملوا بما حملته الرسالة الجديدة لهم من وصايا وتعاليم .

بيد أن صفة « الوحي المستقل » ينبغي ألا يخفي التأثيرات التي ربما وردت عليه من غير قصد وإرادة من المسيحيين واليهود . ولا نشير هنا إلى نص القرآن ذاته وإلى مصادر محمد المحتملة (**) . فواضح لدى

---

* قوله « إن القرآن لم يأت إتماماً لتعاليم سابقة ينسجم في سياقها » لا يتفق مع ما ذكره آنفاً ص ٣٠ من « أن القرآن عودة إلى الوحي الإبراهيمي وإلى رسالة الله الحق » . وقد نبهنا هناك في الحاشية إلى معنى انطباع القرآن بطابع المطلق الذي لا سابق له ، وأوضحنا أن هذا الاستقلال لا ينافي تصديق القرآن لما بين يديه من كتب الوحي المنزلة على رسل الله . ونضيف الآن : أن القرآن بدلا من أن « يصرح جهاراً بأنه وحي مستقل ينبغي أن يفصل بينه وبين الماضي » ، يؤكد في آيات كثيرات واضحات أن محمداً لم يكن بدعاً من المرسلين ، ولا كان أول نبي خاطب الناس باسم الوحي ، وحدثهم بحديث السماء ، فمن لدن نوح تتابع أفراد مصطفون أخيار ينطقون عن الله ولا ينطقون عن الهوى ، ولم يكن الوحي الذي أيدهم به الله مخالفاً الوحي الذي أيد به محمداً ، بل كانت ظاهرة الوحي متماثلة عند الجميع ، لأن مصدرها واحد ، وغايتها واحدة ، كما قال الله : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وايوب ويونس وهارون وسليمان ، وآتينا داوودزبوراً . ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك ، وكلم الله موسى تكليماً » سورة النساء ١٦٣ — ١٦٤ ؛وقارن بتفسير الطبري ٦ / ٢٠ . لذلك حرص القرآن على تسمية ما نزل على قلب محمد وحياً ، ليتشابه مدلول الوحي بين جميع النبيين تشابه اللفظالدال عليه . وإذا شئت أن تزداد استطراداً في هذا البحث وتعمقاً فيه فعليك بقراءة الفصل الذي عقدناه لظاهرة الوحي في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » الطبعة الرابعة ص ٢٢ — الصالح .

1 انظر صفحة ٢٩ ، الحاشية ١ ، ولد في طرسوس وسمع عن جماليئيل .

** الواقع أن مثل هذا البحث — بالصيغة العجلى التي كتب بها—لم يجاوز حدود عمل المؤلفين وحسب، بل جاوز حدود البحث العلمي الموضوعي أيضاً ، إذ لا معنى لذكر « التأثيرات التي ربما وردت=

المسلم ذي العقيدة المستقيمة أن مفهوم الوحي إذ يجعل النبي علة وساطية حرة يدع مجالاً واسعاً للمصادر المختلفة التي قد يستخدمها صاحب الوحي لتأدية رسالته . إلا أن مثل هذا البحث يجاوز حدود عملنا هنا [1] .

= على الوحي الإسلامي المستقل من غير قصد وإرادة من النصارى واليهود » إلا أن يكون الغرض من ذكرها الإشارة — ولو تعريضاً وتلويحاً — إلى نص القرآن ومصادره . والنظرة الإسلامية — التي قامت الحجج الدامغة على صحتها — ترفض هنا رفضاً تاماً كل إشارة من هذا القبيل إلى ما يسمى « مصادر محمد المحتملة » ، ومفهوم الوحي الإسلامي لا يدع مجالا واسعاً لما يستخدمه « صاحب الوحي » من تلك المصادر ، بل مفهوم هذا الوحي لا يحتمل ورود هذه المصادر ولو بمجرد احتمال ذهني ، فكيف يدع المجال واسعاً فيها ؟ ومن أين جاء المؤلفان بهذا الرأي العجيب؟ وما دليلهما عليه ؟

ولقد أوضحنا في الفصل الذي عقدناه لظاهرة الوحي في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » أن لا دخل لشخص محمد في الوحي ، وأن ظاهرة الوحي مستقلة عن ذاته عليه الصلاة والسلام استقلالا مطلقاً ، متفردة عن العوامل النفسية تفرداً كاملا ، كما رددنا بأسلوب علمي موضوعي مبالغات بعض المستشرقين حول كثرة اليهود والنصارى بمكة ، وأثبتنا أن من الحمق التهويل في هذا الشأن ما دام الرسول الكريم لم يلق أحبار اليهود ولا رهبان النصارى ، وأن كل الذي صح من أخبار بحيرا الراهب وورقة بن نوفل أن الرسول لم يلقهما سراً في خفاء ، بل كان معه في كل مرة رفيق ، فقد شهد عمه أبو طالب لقاءه لبحيرا ، وكان محمد ابن تسع سنين أو ابن اثني عشرة ، وشهدت زوجه خديجة لقاءه لورقة ، فما عسى أن تكون هذه التأثيرات التي ربما وردت على الوحي الإسلامي ، أو على صاحب الوحي كما يعبر هنا المستشرقان ؟

لا تعجب أيها القارئ إذاً حين يقول القرآن بلهجة قاطعة حاسمة : « وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ، ولكن تصديق الذي بين يديه ، وتفصيل الكتاب ، لا ريب فيه من رب العالمين » — الصالح .

[1] نقول بإيجاز « انما يتعلق الكل هنا بمفهومي « الوحي » ، وان شئنا فلنقل بالاختلاف بين المفهوم المسيحي والمفهوم الاسلامي للوحي (انظر الجزء الثالث فصل ٢) . ففي المسيحية يبقى المؤلف الموحى اليه ، بهدي الروح القدس ، علة آلية حرة . وقد يسعه أن يستخدم آثاراً سابقة ، وهو يحتفظ بأسلوبه الخاص في الكتابة ، وبعقليته الخاصة . فيصبح المفسر المسيحي لكتابه كأنه مدفوع ، بتعاطفه البنوي مع النص ، إلى الاكثار من الابحاث التي تزيده دائماً اطلاعاً على الحقيقة التاريخية . أما في الاسلام ، في نظر المتكلمين من أهل السنة على الأقل ، فالنبي الشارع علة آلية مسخرة ، ولم « يوح » الله بالنص القرآني بمقدار ما « كشف » عنه في لفظيته الحرفية ، =

فانما نأخذ الآن الرسالة التي بلغها القرآن على انها « مُسَلَّمة » ، وردت كاملة منذ بداية الإسلام ، وينبغي أن ننطلق منها لنفهم « علم الكلام » .

قلنا إنها مسلَّمة . وقد يمكن أن نضيف فوراً انها « مسلَّمة » في أقل ما يكون التكييف المذهبي ، وفي أقل ما يكون التنسيق لما يقتضيه الفكر في مبادئه العقلية . وهذا راجع إلى طبيعة القرآن ذاته : فليس القرآن « مجموعة قوانين » وضعت دفعة واحدة ، فنسقت أجزاؤه العقَدية وأجزاؤه الأخلاقية بعضها مع بعض تنسيقاً محكماً . كما أنه ليس كتاباً للتعليم (*) تُبيِّن فيه تبييناً منظماً واضحاً حقيقةُ الله وحقيقةُ الانسان

= مثلما كان موجوداً منذ الأزل ، في اللغة العربية ؛ ولقد « نزل » كما هو عليه في ذاته . فالنظر النقدي الوحيد الذي يبدو قبوله ممكناً لدى « المؤمنين » هو البحث عما إذا كان مصحف عثمان مطابقاً حقاً للنصوص التي كان النبي يقرؤها ، والجواب مثلا عن اعتراضات الشيعة الذين يذهبون إلى انه قد حذف من ذلك المصحف بعض الآيات .

لكن كل بحث عن أصول القرآن أو عن التأثيرات اليهودية أو النصرانية أو الشرقية هو بحث يستند إلى ان شكا سبق ان ظهر في صحة القرآن ذاتها ، من ناحية كون أصل النص هو الله ذاته .

هذا هو مضمون العقيدة الإسلامية الذي يجعل القرآن ، من وجه ما ، بمنجاة من التفسير النقدي . لكنا سوف نرى علماء التفسير بعد تصريحهم عن النص بأنه بريء من كل مناقشة يطلبون هم أيضاً من العلوم اللغوية والتاريخية انتهديهم إلىمعنىالآياتالدقيقة . بيدانالمقصود هنا بهذه العلوم هو علم اللغة العربية وتاريخ الإسلام في أعوامه الأولى على ما تصفه الروايات المأثورة .

* المراد من قوله عن القرآن « ليس كتاباً للتعليم » أن هذا الكتاب المجيد لم يعرض للنظريات اللاهوتية عرضاً تعليمياً جافاً ، وهذا صحيح وإن كان التعبير عنه غير دقيق ، فإن خاتم الكتب السماوية هداية عامة للبشر كافة في كل زمان ومكان ، وهو موجه للمتعلمين والأميين وأوساط المتعلمين ، فاقتضت الحكمة الربانية أن يوحى بـه بلسان مبين يفهمه الجميع ، وأن يكون منطقه وجدانياً فطرياً أكثر منه اصطلاحياً نظرياً ، وقد تجلت في ضوء منطقه هذا أجلى بيان وأشفاه حقيقة الذات الإلهية وحقيقة الإنسان وأخروياته ، فلا مسوغ للقول بفقدان « التنسيق المحكم » بين أجزائه العقدية وأجزائه الأخلاقية !

ولقد نزل القرآن منجماً خلال ثلاثة وعشرين عاماً تبعاً لما تفرق من الوقائع ، وكان النبي=

وأخروياته . ثم لا نجد فيه مثلما نجد في الكتاب المقدس « كتباً » أصحابها مختلفون جاء كل منها بطابعه الخاص [1]. إنما القرآن بحد ذاته هو وحي أنزل منجّماً أثناء ظروف مختلفة زهاء عشرين سنة ، كان النبي فيها ، إذا سنحت سانحة — ولا سيا ان كانت سانحة سياسية — يبلّغ أتباعه أحكاماً ألقيت من لدن الله [2] .

في هذه « المسلّمة » نجد حقيقة الإيمان تكاد تكون ممتزجة دائماً بأدق التعاليم العملية [3] ، ويسعنا ان نلاحظ اقتراناً وثيقاً يجمع بين عناصر تتعلق في آن واحد بالإلهيات [4] والإنسانيات [5] والأخرويات [6]

= الكريم يأمر بكتابة الآية أو الآيات مع ما يناسبها من الآي في المواضع التي علم من الله أنها مواضعها تثبيتاً لمفهوم الوحي ، ورعاية لنظم القرآن وحسن السياق . وما أكثر الآيات التي وضعت في السطور على حسب الحكمة ترتيباً ، وحفظت في الصدور على حسب الوقائع تنزيلا ! (انظر البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/٢٥ — ٢٦ ومخطوطة « نظم الدرر في تناسب الآيات والسور » لبرهان الدين البقاعي ، دار الكتب في القاهرة) — الصالح .

١ لدينا أولا كتب العهد الجديد . ثم نجد ، داخل هذا التقسيم ، « اختلافاً » يبقي الوحي شاملا الكتاب المقدس كله ، ولكنه يتيح التمييز بين « فنون أدبية » يحتفظ كل فن منها بطابعه الخاص . انا لا نقبل على النظر في الكتب التاريخية مثل سفر يشوع وسفر القضاة وسفر الملوك وماشاكلها ، مثلما نقبل على النظر في الكتب الشعرية او الحكمة مثل سفر المزامير وسفر ايوب وسفر الامثال . وما شاكلها أو في كتب الأنبياء مثل اشعيا ، ارميا ، حزقيال وغيرهم ، أو في كتب الاناجيل واعمال الرسل والرسائل الخ ... انظر (S. D. B) ج ٢ عمود ٢٠٢ — ٢١٢ .

٢ نعلم ان القرآن ، في الإسلام ، هو كلام الله ذاته وليس كلام محمد . أما في الكتاب المقدس فالانبياء والكتاب القديسون هم الذين يتكلمون ويبلغون كلام الله وأوامره وتعاليمه .

٣ تعليم يتعلق بالوضوء والصلاة والميراث والمأكل والمشرب ، والعلاقات الزوجية الخ ...

٤ وجود الله (٢:١٥٩) ؛ وحدانيته (٢:١٥٨ ، ٤:١٦٩ ، ٦:١٩ الخ) . انه تعالى حي (٤٠:٦٧) بحياة ازلية (٢:٢٥٦) لا تتغير (٢٠:١١٠) . وهو مصدر الحياة (٢:٢٦٠) والموت (٣:١٥٠ ، ١٥:٢٣) . وهو بكل شيء عليم (٢:١٣١ ، ٦:١١٥) . وعلى كل شيء قدير (٢:١٩ ، ١٠٠ ، ١٠١) . يرى كل شيء (٢:٩٠ ، ١٠٤) ويسمع كل شيء (٢:١٣١ ، ١٧٧) . وهو متكلم (٢:٢٥٤ ، ٤:١٦٢ ، ٣١:٢٦) مريد=

والأخلاقيات [١] . فلم يكن بد ، أول الأمر ، من أن تقرأ تلك

= (٢ : ٢٤ ، ١٨١ ؛ ٣ : ١٣٩) ، خالق (٢ : ١١١ ، ٦ : ٧٢) . ولسنا بكل ذلك ندعي الاستقصاء .

٥ خلق الله آدم من تراب (٣ : ٥٢) وأعطاه السمع والنظر والقلب (٣٢ : ٨) وجعلـه يحس (٦٧ : ٢٣ ، ١٨ : ٨٠) . ونفخ فيه من روحه (١٥ : ٢٩ ، ٣٢ : ٨) وخلق الانسان ضعيفاً (٤ : ٣٢) « هلوعاً » (٧٠ : ١٩) « الزم طائره في عنقه » (١٧ : ١٢) كما انه « خلق من عجل » (٢١ : ٣٧) وهو « يريد ... ليفجر امامه » (٧٥ : ٥) ذو فهم يفوق فهم الملائكة (٢ : ٢٩ ، ٣٠) سخر الله له المخلوقات كلها (٢٠ : ٥٥ ، ٣١ : ١٩) . لقد خلق الله المرأة من الانسان الأول (٧ : ١٨٩ ، ٣٩ : ٨) وظلم آدم وحواء نفسيهما بمعصيتها لله (٢ : ٣٣ — ٣٤ ، ٧ : ١٨ — ٢٤ ، ٨١) ، فطرد آدم من الجنة وتاب ، فقبل الله توبته وعلمه الصلوات (٢ : ٣٥ ، ٧ : ٢٢) . وأصبح آدم أحد الأنبياء الأولين (٣ : ١٣٠) . كانت الانسانية كلها في آدم ، وقد خلقنا الله من انسان واحد (٣٩ : ١٨) ؛ لكن ذنبه لم ينتقل إلى ذريته ، إذ ان كل نفس مسؤولة عما فعلت (٦ : ١٦٥ ، ١٧ ، ١٦ ، ٣٥ : ١٩ الخ ...) انظر (DTC) المقال في القرآن ، عمود ١٧٩٤ — ١٧٩٥ .

٦ لقد خلق الله الموت (٦٧ : ٢) وملك الموت (٣٢ : ١١) . وعندما يقبر الميت يأتيه ملكان فيلقيان عليه أسئلة عن ايمانه ، ويضربان وجهه ودبره (٤٧ : ٢٩) . يقف احدهما عن يمينه والآخر عن يساره ويتلقيان أجوبته (٥٠ : ١٦) ثم يلقيان المذنبين في النار (٨ : ٥٢) . بعد هذه الدينونة الخاصة تنتظر النفوس في القبر يوم الدينونة العامة التي تأتي بغتة (٤٧ : ٢٠ ، ٦ : ٣١) وهو يوم لا يعلمه إلا الله وحده (٦ : ٤٧) وتسبقه أمارات عديدة : ظهور ياجوج وماجوج(٢١ : ٩٦ — ٩٧) واخراج دابة من الأرض (٢٧ : ٨٢) ونفخ الصور(٦ : ٧٣)ترافقهخوارق في السماء . حتى إذا نفخ في الصور للمرة الثالثة ، قام الأموات من الاجداث إلى ربهم ينسلون (٣٦ : ٥١) . ثم تكون الدينونة العامة (٢٥ : ٢٧ ، ٨٩ : ٢٣) . فالاشرار يذهبونإلى النار والاخيار إلى الجنة . أما المؤمنون حقاً فانهم يعبرون النار (١٩ : ٧١ — ٧٢) . ولقد يوصف النعيم والجحيم بأوصاف حسية . ففي النعيم ، الجنات والكوثر والحور العين لأهل اليمين (٢ : ٢٣ ، ٣ : ١٣ ، ٥٦ : ١٩ ، ٣٧ : ٤٧ ، ٤٤ : ٥٤ ، ٥٢ : ٢٠) . وفي هذه الأوصاف انظر المحاسبي ، كتاب التوهم طبعة اربري ، القاهرة .

١ انظر الموضوعات العديدة التي جمعها « لا بوم » في تفصيل آيات القرآن الحكيم ، فصل ١٧ . وقد ترجم الكتاب إلى اللغة العربية محمد فؤاد عبد الباقي القاهرة بالعنوان العربي المذكور ، (بدون تاريخ) .

« المسلَّمة » قراءة صحيحة [1] . وهذا هو العمل الذي انصرف إليه رجال الدور الأول .

ونعلم أنه كان للقرآن ، في أوائل الإسلام ، قراءات عديدة (*) ، جمعت محفوظة في ذاكرة بعض الصحابة وهي لديهم قوية بالسليقة ، وفي الصحائف الأولى . ثم جاء الخليفة عثمان (٢٣ — ٣٥ هـ) فأمر بوضع نص وحيد ، وإتلاف القراءات الأخرى منعاً لكلّ ما قد يؤدي إلى الاختلاف [2] . فقسم القرآن إلى سور وآيات . أما السور

---

١ فيما يتعلق بعلم القراءات انظر ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة ، ص ٤٣٧ — ٤٣٩ وترجمة ده سلان الفرنسية ، ج ٢ ، ص ٤٥٤ — ٤٥٨ ؛ EI ٢ ، ١٠٨٢ ؛ طاش كبري زاده ، مفتاح السعادة ، حيدر آباد (بدون تاريخ) ، ص ٣٤٧ — ٣٩٧ حيث تجد تراجم القراء المشهورين حتى ابن الجزري (المتوفى سنة ١٤١١) ؛ وخاصة المصنفات التي نشرها پرتزل ، الداني ، كتاب التيسير في القراءات السبع ، اسطنبول ، ١٩٣٠ ؛ والمقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط ، اسطنبول ، ١٩٣٢ . انظر أيضاً نولدكه ، تاريخ القرآن ، ح ٣ ، ملزمة ١ ، ١٩٢٦ ؛ ٢ ، ١٩٢٩ ؛ ٣ ، ١٩٣٦ ؛ جفري ، مواد لتاريخ النص القرآني ، منشورات مؤسسة ده جويه ، ح ١١ ، طبعة بريل ، ليدن ١٩٣٧ ؛ بلاشير ، القرآن وتمهيده ، طبعة مازون نوف ، باريس ، ١٩٤٧ ، ص ١٠٣ — ١٣١ .

* يشير ، بما ذكره من هذه القراءات العديدة ، إلى اختلاف بعض الصحابة في قراءة بعض الآيات أو شيء من ألفاظها ، وهذا الاختلاف — على كونه يسيراً ، وعلى تعلق معظمه باللهجات — كان الباعث الأساسي على أمر عثمان باستنساخ صحف حفصة وجمعها في مصاحف ، ثم جمعه الناس على مصحف واحد ، حسماً للنزاع .

على أن ذكر ما وقع من الاختلاف شيء ، والمبالغة فيه شيء آخر ، فنحن لا نملك مستنداً صحيحاً يؤكد وجود المصاحف أو الصحائف التي اشتملت على ضروب هذا الاختلاف ، وإنما وردتنا نصوص عن ترتيب السور فيها وبعض أوجه قراءاتها ، وكان قرار عثمان بإحراقها حكيماً بلا ريب ، فلا غرو إذا تلقته الأمة بالقبول (انظر كتاب المصاحف لابن أبي داوود ، ص ١٢) — الصالح .

٢ « وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا ، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق » ، (السيوطي ، الإتقان ، طبعة ثالثة ، ١٩٤١ ، ج ١ ، ص ١٠٢) . انظر EI ، المقال في القرآن ، لبهل ، ص ١١٢٩ — ١١٣٢ .

فرتبت فيه إيضاحاً وتبياناً متوالية حسب طولها ، فأطولها أولاً ثم ما دونها طولاً (*) .

ولئن كان المصحف الإمام الذي أمر عثمان بوضعه هو في الواقع النص الوحيد الذي أصبح اليوم بين أيدينا ، فان الصحابة ، مع ذلك ، لم يجمعوا على الاعتراف به أول صدوره (**) . ويجب أن يرد السبب الأول في ذلك إلى صعوبة الخط العربي ذاته . فغياب النقط والتردد في رسم الخط والالتباس في صيغ الأفعال ، كل ذلك كان يفسح المجال لتعدد الخلافات [1] . ومن هنا كان أصل القراءات السبع المتعارف عليها . ولقد كانت هي ذاتها ، بالرغم من تقليل ما فيها من خلاف ، موضع مناقشات تفسيرية حادة ، نشأت مثلاً حول فعل قرئ بصيغة المجهول أو بصيغة المعلوم . على أنا ينبغي أن نلاحظ أنه لم يكن ، في العهد الأول ، تقديس للنص ولا تمجيد (***) ، كما أصبح الأمر بعد ذلك .

---

* التعبير هاهنا ليس بالدقيق : فإن ترتيب السور لم يتوال دائماً حسب طولها كما قال ، وإنما علم في حياته صلى الله عليه وسلم ترتيب السبع الطوال والحواميم والمفصل ، وما نجده من ترتيب سائرها على ما نعرفه اليوم في المصاحف كان – كترتيب الآيات – توقيفياً لا مجال فيه للاجتهاد ولم يراع فيه أطول السور ثم ما دونها طولا ، بل روعي فيه تناسق النص القرآني برمته ، حتى يكون سياقه واحداً آخذاً بعضه برقاب بعض ، تثبيتاً لمفهوم الوحي الرباني المجيد . وما زعموه من جريان الخلاف في ترتيب بعض السور يعتمد على حديث لا أصل له ، علق عليه العلامة أحمد محمد شاكر تعليقاً علمياً نفيساً (انظر مسند الإمام أحمد ١/٣٢٩ – ٣٣٠ رقم الحديث الحديث ٣٩٩) – الصالح .

** المعروف في مصادرنا العلمية التاريخية – ولا سيما كتب المصاحف – أن الأمة تلقت بالقبول والاستحسان عمل عثمان ، إلا عبد الله بن مسعود الذي كان له مصحف خاص به ؛ فإنه عارض في ذلك في بادئ الأمر ، وأبى أن يحرق مصحفه ، ثم ألهمه الله أن يرجع إلى رأي عثمان الذي كان في الحقيقة رأي الأمة كلها (انظر كتاب المصاحف لابن أبي داوود ص ١٢) – الصالح .

1. انظر غولدزيهر ، « اتجاهات .... » ص ٣ ، « نولدكه شفالي ، تاريخ .... » ، طبعة ثانية ، ج ٣ ، ١٩٣٦ ، ص ٢٠٥ – ٢٣٠ .

*** بل كان للنص القرآني – منذ العهد الأول – كل التقديس والتمجيد ، حتى الزيادات المدرجة =

فما كانوا يتورعون عن أن يضيفوا في بعض المقاطع هوامش تفسيرية مهما يقِل شأنها [1] . وهذا الانفراد بوجوه خاصة في التأويل ، مع الانفراد بوجوه خاصة من القراءة ، هو الذي أفسح المجال لتعدد المدارس بين مدينة وأخرى : مكّة ، والمدينة ، والبصرة والكوفة . ثم قوّى هذه النزعات ما نشأ من مدارس نحوية [2] .

هذا وإن أهل البدع من خوارج وشيعة ، لم يتورعوا من ناحيتهم ، في العهد التالي ، عن أن يجعلوا حتّى النص المتلقى بالقبول موضعاً للنظر . فالشهرستاني [3] يقول : إن فئة من الخوارج رفضوا الاعتراف بالسورة الثانية عشرة ، لأنها ، بما اشتملت عليه ، من قصص حب لا تليق بالقرآن . أما الشيعة فإنهم يدّعون أن سوراً كاملة قد حذفت وهي منزّلة تعزيزاً لآل البيت ، علي وأسرته [4] . وعند الشيعة أخبار ، قل حظها من الانتحال أو كثر ، ورد فيها حتّى ذكر آيات محذوفة (*) . ولكن

= على سبيل التفسير والإيضاح كانوا يحذرونها وينادون بتجريد القرآن منها ، مصداقاً للحديث « جردوا القرآن مما ليس منه » . ومن أدخل تلك الإيضاحات في مصحفه الخاص كان آمناً من الالتباس ، كما قال ابن الجزري« وربما يدخلون التفسير في القراءات إيضاحاً وبياناً ، لأنهم محققون لما تلقوه عن النبي قرآناً » (وانظر ما ذكره السيوطي عن هذا كله في « الاتقان ١/١٣٤ ») — الصالح .

١ زيادات ، انظر غولد زيهر ، اتجاهات .... ، ص ٨ .

٢ في ما يتعلق بهذه المدارس انظر في الصفحات التالية .

٣ كتاب الملل ، طبعة كورتون ، ص ٩٥ وما بعدها .

٤ ما عدا اثنين ، النورين والولائين . انظر نولدكه شفالي ، ج ٢ ، ١٠٢ تابع ، غولد زيهر ، اتجاهات .... ص ٢٧١ .

* ليس غريباً أن تتصدى فئة من الخوارج لإنكار القرآنية في سورة يوسف ، حين لم تفهم الغرض الديني الذي ترمز اليه هذه القصة ، كما أشار إلى ذلك القرآن نفسه في نهاية السورة : « لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ، ما كان حديثاً يفترى» ، ولكن الغريب حقاً أن يدعي الشيعة حذف سور كاملة أو آيات ، كأن ثبوت القرآنية يمكن أن يكون عن طريق الروايات الآحادية. والحق أن الجمهور أحاطوا النص القرآني بمقاييس في الرواية تمنع إقحام شيء =

الحاصل ، على كل حال ، هو أن الشيعة ، مثل السنيين ، مضطرون إلى استخدام النص الوحيد الذي بين أيدينا .

وهناك سبب اختلاف ثان ، كامن في عبقرية اللغة ذاتها . إن الخاصة التي انفردت بها رسالة محمد هي أنها جاءت بلغة العرب : لقد جاء ، في آخر الزمان ، نبي عربي يوجه كلامه إلى العرب . هل يعني ذلك أنه كان في متناولهم جميعاً وأنهم لم يصعب عليهم فهمه ؟ لا يخفى ما في كلام ابن خلدون من غلو عندما أرسل قوله إرسالاً زاعماً أن العرب جميعهم فهموا القرآن فهماً تاماً ولم تشقّ معانيه عليهم ، وهو قد أُنزل وحياً لهم ، في لغتهم وعلى منهج آدابهم [١] . فليس إلا أن نقرأ من بين النصوص القديمة ، هذا النص أو ذاك ، لنتبين أن بعض الألفاظ ، أو بعض التوريات ، قد فاتت أشخاصاً كانوا ذوي علم لا يستهان به [٢] . وإننا لنجد هنا للمرة الأولى ذلك التمييز الأساسي بين آيات واضحة « مُحْكَمات » وهي معظم الآيات ، وآيات يكتنفها الغموض ، « متشابهات » . فلم يكن بُدّ لإدراك هذه الآيات الأخيرة على وجهها ، من سؤال الذين كانوا يعرفون الوحي بها في قراءته ، أو ، بكلام آخر ، أسباب نزولها . وكان هذا هم المفسرين الأول الأكبر : رد الآيات إلى قرائنها التاريخية [٣] . ولجؤوا إلى مختارات الشعر لشرح بعض

= عليه أو نقص شيء منه مذ قالوا : « إن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر ، فكل قراءة على خلاف الوجه المرسوم في مصحف الجماعة ليست بقرآن » . انظر البرهان للزركشي ١/١٢٩ — الصالح .

١ «فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم ، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه » ، (المقدمة ، القاهرة ، ص ٤٣٨) .

٢ أحمد أمين ، فجر ، ج ١ ، ص ٢٤١ .

٣ يذكر الطبري في شرحه الكبير أحياناً ، للآيات التي يفسرها ، القرائن التاريخية المنقولة عن ابن عباس وغيره . انظر مثلا في الآية : « لئن اجتمعت الإنس والجن ... » ، ج ١٥ ، طبعة أولى بولاق ، ص ١٠٦ — ١٠٧ ، والآية : « أفرأيت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا=

النوادر من الألفاظ [1] .

لقد ظهرت منذ هذه السنين الأولى نزعتان نجدهما طوال التطور الذي تناول الفكر الإسلامي عامة وعلم الكلام بوجه خاص : نزعة التمسك بظاهر النص ونظرة الاحتكام إلى العقل . فالنزعة الأولى أدت إلى التفسير بالمنقول : لجأ أصحابها إلى الأحاديث ، ثم إلى آراء الصحابة بعد ذلك ، لتوضيح أمر أو آخر ترك مبهماً في نص القرآن . وكان هذا طابع التفاسير الأولى ، وهي طريقة خطرة أدت ببعض المفسرين الذين قل حظهم من الورع إلى ان يلجؤوا إلى الخداع « باسم الدين » ، وإلى اختلاق الأحاديث لتعزيز آرائهم . وقد أدى ذلك إلى العثور ، أحياناً ، على حديثين واضح تناقضهما ، مع أنهما واردان في أمر واحد معين [2] . ولذلك رفض بعض المحدثين ، مثل ابن حنبل أن يلجؤوا ، بعد ذلك ، إلى هذه الطريقة إذ رأوها طريقة لا قيمة لها قط [3] .

أما نزعة الاحتكام إلى العقل فإنها كانت تثق بالعقل وكياسة المفسر . ولكنها كانت تقتضي عنده ، قبل ذلك ، بعض الضمانات في ما يتعلق بمعرفة اللغة والالمام بعادات العرب وسننهم ، والعلم بأسباب النزول .

= وولدا » ، ج ١٦ ، ص ٩١ . والسيوطي يعقد فصلا كاملا لأسباب النزول في كتابه « الإتقان » . ج ١ ، ف ٩ . انظر أيضاً كتابه « لباب النقول في أسباب النزول » ، القاهرة ، وأخيراً الواحدي « أسباب النزول » ، القاهرة ، ١٣١٥ هـ .

١ غولد زيهر ، اتجاهات .... ص ٧١ ؛ السيوطي ، الاتقان ، طبعة ثالثة ، ج ١ ، ص ٢٠٦ وتابع . — وقال ابن عباس « الشعر ديوان العرب ؛ فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب ، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه » ؛ المرجع ذاته ، ص ٢٠٦ . ونجد هنا شواهد كثيرة لأبيات من الشعر تذكر لتفسير الألفاظ الغريبة .

٢ ففي الآية « .... والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة » (٣ : ١٢) . وفي حديث ان القنطار ألف أوقية ، وفي حديث آخر انه ١٢٠٠ ، والحديثان مرويان رواية حسب الأصول .

٣ « ثلاث ليس لها أصل : التفسير والملاحم والمغازي » . رواه السيوطي في الإتقان . انظر أحمد أمين ، فجر ، ص ٢٥٤ .

وهذي هي طريقة الاجتهاد أو الاستنباط الذاتي التي استخدمها ، منذ البداية ، ابن عباس وابن مسعود وعكرمة . ولا شك أنه كان بوسع هذه الطريقة ، بين يدي رجل كيّس ، ذي بصيرة في التفسير ، أن تؤدي إلى نتائج تبعث على الارتياح ، وأن تثير تفكيراً في النص القرآني ناجحاً ذا جدوى . كما أنها كان بوسعها أن تفسح المجال ، لدى بعض المؤلفين ، لتزايد مستمر في التأويل الإشاري . لكن الأمر الذي لا شك فيه ، على كل حال ، هو أن هذا الاجتهاد قام بدور حاسم في توجيه علم الكلام [1] . فسنرى ، بعد قليل ، أن المناظرات الكبرى بين علماء المدارس المختلفة قامت على المعنى الذي يجب أن تفهم بعض النصوص القرآنية بمقتضاه .

ثم إلى جانب مصدرَي التفسير هذين ، أعني العقل والاجتهاد ، ينبغي أن نضيف مصدراً ثالثاً خلّف هو أيضاً آثاراً في الكتب التي وضعت في علم الكلام ، وهو اللجوء إلى «أهل الكتاب» . لقد اتجه المؤلفون المسلمون ، تلبية لرغبتهم في توضيح ما ورد من إشارات إلى العهد القديم ، إلى معاصريهم من يهود ومسيحيين ، وهم قوم ذوو قسط قليل أو كثير من تفاسير وأخبار تفاوت حظها من الصحة . هذا فضلاً على أن قوماً من اليهود أسلموا فسخّروا عن دراية أو غير دراية ، لإيمانهم الجديد علمهم في التلمود [2] . فنتج عن ذلك كثير من الإسرائيليات جاء حظها من القصة والأسطورة على الأقل بقدر حظها من الصحة . ثم قام بعضهم فندبوا أنفسهم ، وهم بذلك غير مكلفين ، إلى إضافة الأمثال

---

١ انظر هنا ، الجزء الثاني الفصل الأول ، والجزء الثالث الفصل الثاني .

٢ يلاحظ ابن خلدون ، (في المقدمة ، طبعة القاهرة ، ص ٣٤٩) ان الأول الذين أسلموا وكانوا من أهل الكتاب ، مثل كعب الأحبار ، ووهب بن منبه ، وعبد الله بن سلام ، احتفظوا من عقائدهم القديمة ، المسيحية ، أو اليهودية ، بكل ما لا يتنافى مع الإسلام ، ولا سيما الروايات المتعلقة ببدء الخلق . فضلا على أن هؤلا القدماء من «أهل الكتاب» كانوا من البدو ، «لا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك» ، ص ٤٤٠ .

والروايات يستعيضون بها عن مواضع الصمت في النص. فجاء القُصّاص يعبون منها عباً لإثارة مشاعر التقى في نفوس سامعيهم. فتكوّن شيئاً فشيئاً نوع من القصص الشعبي، ولا سيما فيما يتعلق بالأخرويات، واختلط بالنقل، وأصبح منه بمنزلة العضو من الجسد. ولقد بقي علم الكلام متأثراً، حتى في أطواره البعيدة، بأصوله الخاملة (*).

هل نعثر في هذه البواكير وفي هذه الاجتهادات على معالم نظر عقَدي بالمعنى الحقيقي، أو على محاولة نفاذ إلى باطن المسلَّمات التي بلغها النبي؟ إنه من العبث أن نبحث عن ذلك كله: أولاً للأسباب التي ذكرناها آنفاً وهي غياب الروح الفلسفي (**)، وثقافة سابقة، ثم لقصر المدة التي يقع فيها العهد الذي نحن بصدده: ربع قرن. لم يُتَحْ للمسلمين المتسع الكافي من الزمان ليشعروا بالمشكلات العقَدية التي ينطوي النص عليها. وإن لنا أخيراً أن نقول: إن النزعة البدائية لم تكن لتحملهم

---

* لا ريب في تأثر علم الكلام بذلك الضرب من القصص الشعبي، لأن القصاص المتعالمين كانوا أصفق الناس وجهاً، وأشدهم وقاحة، وكانوا - ولا سيما في «الأخرويات» - يروجون أحاديثهم بأسانيد مشهورة يحفظونها كالببغاء، ثم يضمونها إلى كل حديث يفترونه. ولقد ردد أولئك القصاص كثيراً من الإسرائيليات، وركبوا الصعب والذلول، وشوهوا جملة من العقائد في أذهان الناس.

على أنا نحمد الله أن قد وضع العلماء منهجاً دقيقاً يميزون به الرواية الصحيحة من المختلقة المفتراة، وصدق الله إذ يقول: «إنا نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون» - (انظر شرح النخبة لابن حجر ٢٠ وتدريب الراوي (للسيوطي) ص ١٠٣ وقارن بكتابنا (علوم الحديث ومصطلحه، الطبعة الرابعة ص ٢٦٣) - الصالح.

** ليست القضية مرتدة إلى غياب الروح الفلسفي، فالقرآن قد أثار عدداً كافياً من المشكلات العقدية، ولكنه عرضها بأسلوب وجداني أبلغ تأثيراً في النفوس. ولا نستطيع القول: إن المسلمين لم يشعروا بالمشكلات العقدية التي انطوى عليها النص القرآني، فهذا الكلام - على إطلاقه - غير دقيق، بل الصحيح في هذا أن الاختلافات في حياة النبي الكريم كانت يسيرة، ولا تزيد - إذا ما حللناها - على اتجاهات فطرية ونزعات إنسانية لم يتيسر لها أن تشكل فرقاً أو شيعاً أو مذاهب أو عقائد نظرية بالمعنى اللاهوتي المحض (انظر كتابنا «النظم الإسلامية - نشأتها وتطورها») - الصالح.

على هذا البحث بحال . كانوا يرون في العناية بالتفسير أمراً مذموماً . ألسنا نرى الخليفة عمر يبدي حذراً فطرياً من الذين كانوا يحاولون تفسير ما استعصى فهمه من القرآن[1] ؟ ثم إنهم كانوا يخشون أن يجرّ التفسير إلى نتائج عقدية ، فاستندوا إلى أحاديث يردّون بها كل اجتهاد[2] ، وهم مطمئنون إلى أن النجاة في الوقوف عند التفاسير التي تلقوها من النبي وصحابته . وقد أدى ذلك إلى تخصيص فصل برأسه لتفسير القرآن في مجموعات الأحاديث[3] .

كان ينبغي للمسلمين ، لكي تثار أمامهم بصورة حاسمة ، تلك المشكلات التي ينطوي نصهم عليها حقاً ، أن يتصلوا اتصالاً بعيد الغور بقوم لا يشاركونهم في إيمانهم وقد خرجوا بتفكير خصب في مسائل مهمة . ولقد تم هذا الاتصال في العراق والشام ، ولا سيما في دمشق .

---

١ ذكره السيوطي ، الإتقان ، الطبعة الثالثة ، ١٣٦٠ : ١٩٤١ ، ف ٤٣ ، ج ٢ ، ص ٥ . أما قاسم عم أبي بكر ، وسالم عم عمر فكانا يمتنعان من التفسير (ابن سعد ، طبقات ، ج ٥ ، ١٣٩ ، ١٦ ؛ ١٤٨ ، ١٢) .

٢ « لا أخاف على أمتي إلا ثلاث خلال : أن يكثر لهم المال فيتحاسدوا ويتقاتلوا ، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغي تأويله ولا يعلم تأويله إلا الله » (السيوطي ، الإتقان ، ج ٢ ، ص ٤١) . وسوف نرى ، بعد ذلك أيضاً ، خصوم علم الكلام ، مثل الحنبلي الهروي (٤٨١ : ١٠٨٩) يجتهدون في دفع كل مناقشة في العقائد ، فيجمعون ضروباً من الأحاديث في ذمها : « إنما الدين الآثار » ؛ « ينبغي للرجل ألا يحك رأسه إلا بأثر » . انظر مختارات من ذم الكلام نقلها السيوطي في كتابه ، صون المنطق ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٤٣ .

٣ انظر المراجع عند ڤنسنك ، كتاب الآثار المحمدية الأولى ، ص ١٢٩ .

- ٢ -

عهد التخمير

(أو التلاقي مع علم اللاهوت المسيحي)

ها نحن أولاء ننتهي إلى العهد الثاني الذي سميناه عهد التخمير. وهو يمتاز من الناحية التي نحن بصددها بحدثين مهمين : الخصومات السياسية من جهة ، وقد صيغت منذ بدايتها صياغة دينية ، ونقل العاصمة إلى دمشق من الجهة الثانية .

أ ـ الخصومات السياسية

إن للانحيازات السياسية معناها البليغ في علم الكلام[١] ، حتى من حيث وجهة النظر إلى المشكلات ، إذ أنها ألجأت المؤمنين إلى أن يحددوا مواقفهم ، ويجاهروا برأيهم في المسائل الأساسية : مسألة الإيمان والأعمال

١ ينبه الشيخ محمد عبده إلى هذه العلاقة : وتبع تلك المذاهب ذات النزعة السياسية « خلاف في كثير من العقائد » ، الرسالة ، ص ١٢ .

والمسألة المتعلقة بشرعية الحكم والسلطة . وهذه الخصومات معروفة أسبابها . مات النبي ولم يعين خليفة من بعده ، فأجمعوا في المدينة بسهولة على أبي بكر ، صاحب النبي منذ الساعة الأولى وصفيه . ثم يعين أبو بكر في حياته عمر خليفة بعده . كان كلاهما عادلاً في حكمه ، فرد عدلها إلى حين أنصارَ علي الذين كانوا يودون منذ البداية لو قلد زمام الأمور . ثم سمى عمر قبل وفاته رجال الشورى الستة الذين اصطفاهم من بين وجهاء الصحابة ليختاروا الخليفة من بعده [1] . وعند موته كان الفوز لأكبرهم سناً هذه المرة أيضاً : فبويع عثمان . ولكن المبايعة لم تقع بدون استياء الشرعيين أنصار علي الذين أخذت فكرة الحكم الوراثي تتبلور عندهم شيئاً فشيئاً . وقد أدى ذلك بعد مقتل عثمان إلى مبايعة علي في المدينة رابع الخلفاء . وعلي هو ابن عم النبي وزوج ابنته الحبيبة فاطمة ووالد ذكرَيْن هما الحسن والحسين ضمنا لهذه الأسرة تناسلها . لكنه لا يرى بدأً من مقاتلة منافسَيْن [2] ، لهما في العراق وفي الحجاز أنصار ، كانا قد تآمرا على عثمان رجاءَ أن يخلفاه في الحكم . فبدد علي شملهما في معركة الجمل ، وأقام في الكوفة عاصمته الجديدة . ومع ذلك لم تنته محنته . إنه لم يعترف بمعاوية ، حاكم الشام وفتى بني أمية . فأثار معاوية الشام عليه ، يزعم الثأر لمقتل عثمان . على أن المقاتلة في الواقع ، كانت مقاتلة بين العراق والشام ، بين الكوفة ودمشق . أخذت الدولة العربية منذ عقودها الأولى تنحاز نحو الشمال ، ثم لم تلبث أن انحازت نحو الشرق . والتقى الجيشان في صفين . ونعلم ما كان المصير ، وكيف غلب عليٌّ على أمره بما بدر من ممثله أبي موسى الأشعري من سوء التصرف ، فرأى خصمه معاوية ينادَى له بالخلافة ولما تمضِ سنتان على الاحتكام في صفين .

---

١ كان هذا هو الوجه الأفضل في التعيين للخلافة عن طريق « الشورى » .

٢ طلحة والزبير .

وقع الاحتكام على علي وقوع الكارثة . إنه هو الذي عرّضه للعداوة اللدود التي باتت عليها فئة من أنصاره خرجوا عليه عندئذ وعُرفوا ، لهذا السبب ، بالخوارج . ثم قُتل علي ذاته بعد قليل في ٤٠ هـ — ٦٦١ م .

قد يقال : هذه خصومات سياسية لا تعني علم الكلام إلا قليلاً أو تكاد لا تهمه في شيء . إن هذا القول لهو الخطأ بعينه . نحن لا ننسى أنا لا نزال من الإسلام في أوائله ، وهي فترة وصل الإسلام إليها ولما تحدّد العقيدة تحديداً دقيقاً فيما يتعلق بالإيمان والأعمال والحكم . فلم يكن بد لهزات كتلك التي وصفنا من أن تبرز تعاليم عقَدية كان لها صداها في الحياة العملية . ذلك بأنه ، بعد هزيمة علي ، وبعد حلول الأمويين في دمشق بين حاشية بلاطهم ، لم يكن بد من أن تقلق ضمائر المؤمنين مشكلة عنيفة : هل هؤلاء مسلمون حقاً تجب الطاعة لهم ، أم هم مغتصبون كافرون ينبغي أن تحطم شوكتهم تحطيماً بالسيف والدم ؟

وكان موقف أول ، هو بوجه خاص موقف المسلمين في الشام ، وهو الانضواء . ولست أعني مجرد تظاهر بالانضمام قائم على القبول بالنظم الجديدة ، بل انضواء صادقاً قائماً على مبدأ . وفي هذا الصدد يجب ألا تخدعنا عن أمرنا ، كما أثبته غولدزيهر [١] ، روايات متأخرة قليلة الميل إلى الأمويين [٢] . فعندما ندقق النظر في موقف هؤلاء الأمويين

١ العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ٦٤ تابع . راجع الحالات العديدة التي يذكرها مع مراجعها ص ٢٦٤ ، حاشية ٣ .

٢ بكر ، في مستندات شت — رينهاردت ، هيدلبرغ ، ١٩٠٦ ، ص ٣٥ . انظر ملاحظات في معنى ما ورد عند غولدزيهر في EI المقالة عن « الأمويين » ، (لڤي دلا ڤيدا) ، ج ٤ ، ص ١٠٥٢ ؛ والسيد رشيد رضا يتقيد بالتقليد فيبدّع الأمويين ، الخلافة ، ترجمة لاووست ، ص ٧٨ — ٧٩ . لكن ابن تيمية وكثيرين من الحنابلة يلتمسون المسوغات لخلافتهم . انظر المرجع ذاته ، ص ٢٥٢ ، حاشية ٨ . لقد عاب الإسلام السني على الأمويين أنهم حولوا خلافة النبوة إلى ملك وحصروا في أسرة مالكة الشورى التي كانت بين أيدي جماعة من الأفاضل . =

وفي نظرتهم إلى الحكم [1] ، ورغبتهم في توسيع رقعة الإسلام وفرض نظمه [2] ، لا يسعنا أن نسيء الظن بصدق عقائدهم . وكذلك القول في إيمان رعاياهم . إن الأمويين في نظر الذين انضموا إليهم هم خلفاء النبي الشرعيون ، وهم خلفاء راشدون ، وإن إيمانهم هو إيمان إسلامي حقاً . فلا ضير في أن يخضع الناس لهم .

أما في الطرف المقابل فالأعداء الألداء هم الخوارج . إنهم يعترفون « بشرعية » الخليفتين الأولين و « بشرعية » السنين الأولى من خلافة عثمان . كذلك القول في علي حتى موقعة صفين . بيد أنهم يضطغنون على الأمويين حقداً شديداً . فالأمويون في نظر الخوارج مجرمون اغتصبوا الحكم ، لا يسعهم على كل حال ، بسبب سلوكهم السيىء ، أن يكونوا خلفاء . فإيمانهم عبث ما دامت أعمالهم سيئة . ذلك بأن الخوارج كانوا يرون أن كل مذنب ، ولو كان مؤمناً ، إذا ارتكب كبيرة ولم يتب منها ، لا يخلده الله في النار وحسب ، بل يجب على الأمة الإسلامية أن تنبذه حتى في هذه الدنيا . وكان ينبغي أن يؤدي هذا من الناحية السياسية ، إلى حل وحيد ، وهو المقاومة التي لا هوادة فيها ، على

= انظر لامنس ، أبحاث في ملك معاوية ، بيروت ، ١٩٠٦ ، ص ١٩١ . ويستعمل المسعودي وصاحب الأغاني لفظة « ملك » للدلالة على الأمويين مع شيء من الاحتقار . (انظر المرجع لدى لامنس في المحل المذكور) . ثم إنهم عابوا على معاوية إدخاله « المقصورة » في الجامع ، وجلوسه أثناء الخطبة . لكن السيوطي يقول : إنه كان يفعل ذلك لكبر سنه وضخامة بدنه . ومعاوية هو أول من جلس على عرش ملكي . ومؤرخو العرب يرتابون في صدق إيمانه . لكن روايات أهل الشام ، كما وردت عند ابن عساكر ، تدل على أنه كان مسلماً صالحاً . لكل هذه الحاشية راجع كتاب الأب لامنس .

١ إنه موقف ينظر إلى الإسلام من « ناحية السياسة التي وحدت بين العرب وأهابت بهم لمد سلطانهم على العالم » ، ڤلهوزن ، يذكره غولد زيهر ، العقيدة ، ص ٦٥ ، و ص ٢٦٤ ، حاشية ٦ .

٢ يتغنى جرير بخضوع العصاة على أنه نصر على « المبتدع في الدين » . انظر غولد زيهر ، عقيدة ، ص ٢٦٤ ، حاشية ٨ .

رؤوس الأشهاد ، غير متورعة عن العنف والشدة [1] .

هذا ولقد قام في وجه الأمويين فئة أخرى هي فئة الشيعة . إنهم هم « الشرعيون » أنصار علي ، الذين أخلصوا له الولاء حتّى بعد احتكام صفين . واستمروا بعد مقتله على إكرام يخصونه به بلغ عند بعضهم حد التأليه (*) . ثم جاءت ، بعد ذلك ، تصورات نظرية ، أصلها من الأفلاطونية المحدثة أو من الفكر الفارسي ، واندمجت بالمزاعم السياسية . فنتج عن ذلك كله حركة قوية تسترت أولاً ، ثم ظهرت في وضح النهار بين الفينة والأخرى ، وأدت إلى ازدهار شمل بآثاره الأدب والعلم والدين . وفيما يتعلق بمشكلة الخلافة التي كانت في أصل انشقاقهم ، كانوا يدينون بأن الإمام حاكم باسم الله ، إذ كان السيد الذي آتاه الله قوى خاصة ، ولا سيما العصمة . لقد انقسموا إلى فرق عديدة ، انفردت كل منها بمذهبها الخاص في علم الكلام . وكانوا ، على مثال الخوارج ، يرون في الأمويين حكاماً وصلوا إلى الحكم بالاغتصاب . إلا أنهم كانوا

---

[1] إنهم ينادون بخلافة يجب أن تكون شورية ، ولا يسمها ، كما يريد أهل السنة أن تحصر في قريش ، قبيلة النبي . فالعبد الحبشي ، إذا انتخب ، يستطيع أن يقوم بهذه المهمة . ثم إنه لا يحق للخليفة إذا انتخب أن يتنازل عن الخلافة أو يرضى باحتكام ما . لكنه يخلع إن لم يتقيد بالشريعة الإسلامية تقيداً شديداً . لقد شكل الخوارج على الأمويين خطراً دائماً ، وكاد الفوز يتم لهم يوماً . انظر أحمد أمين ، فجر ، ص ٣٠٠ — ٣١١ ؛ EI ، ٢ ، ٩٥٧ (لڤي دلا ڤيدا) ؛ لاووست ، الخلافة ، ص ٢٥١ ، حاشية ١٨ ، سهير القلماوي ، أدب الخوارج ، القاهرة .

* لم يصل إلى حد التأليه لعلي إلا نفر قليل من غلاة الشيعة ، كالذي نقل عن البيانية — أتباع بيان بن سمعان القائل : إن جزءاً إلهياً حل بعلي واتحد بجسده . ولقد انحرف هؤلاء عن نهج التشيع في عقيدة التوحيد ، وإن سلكهم مؤرخو الفرق في أهل التشيع جهلا أو تجاهلا . والحق أن أولئك الغلاة تستروا بالتشيع لترويج آرائهم ومفترياتهم على الإسلام، وإنما حمل الشيعة أوزارهم لأنهم انتسبوا إليهم مذ شاركوهم في مشايعة علي وتقديس آل البيت (انظر الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة لهاشم معروف الحسني ٢٧٣ وقارن بكتابنا « النظم الإسلامية » ١٠١) .
— الصالح —

يبيحون التقية فراراً من الاضطهادات التي اشتدت عليهم وطأتها . فيتظاهرون بالانضواء ، ويعملون سراً لدك الحكم القائم وتقويضه . ولقد ظنوا يوماً أن الفوز قد تم لهم على عهد العباسيين ، لأنهم ساعدوهم في الوصول إلى الخلافة ، ولكنهم سرعان ما رأوا أنهم ينحّون ويضطهدون اضطهاداً عنيفاً [1] .

وجاء فريق ثالث أيضاً حاول أن يتخذ لنفسه طريقاً وسطاً . كانوا يميلون إلى القول بأن الله وحده يرى ما يكنه القلب وما ينطوي الجنبان عليه . فلنرجئ الحكم له هو وحده على أسرار الناس . أما نحن فنرضى بالحق الواقع . إن هؤلاء القوم في الحكم متربعون وهم حكامنا ، ثم إنهم مثلنا مسلمون،فلهم علينا حق الطاعة . وهكذا كانت الظروف السياسية هي ذاتها ، كما نرى ، التي أثارت لدى المسلم مشكلة الإيمان وعلاقاته بالأعمال . فإن المرجئة كانوا يذهبون إلى أن الاعمال السيئة التي قد يرتكبها المسلم لا تسلبه إيمانه [2] . كان الإيمان ، في نظرهم ، مستقلاً ، بحد ذاته على الإقل ، عن الأعمال . وإنا لنجد هنا منطلق قضية مهمة في علم الكلام تتعلق بالإيمان : أيكون معرضاً للزيادة والنقصان ؟ كما نجد أصول الحكم الشرعي الذي يقع على المذنب المؤمن حتى ولو لم يتب : فإنه يبقى فرداً من الأمة ولن يخلد في الجحيم . ولا يتسع المجال هنا للنظر في هذه المسألة [3] . وإنما كان قصدنا أن نشير إلى « الخميرة » التي وضعتها الخصومات السياسية في غضون الفكر الديني .

---

١ يسعنا أن نلخص كما يلي العلاقات بين الفئات المختلفة التي ورد ذكرها في ما سبق :
محمد ← أبو بكر ← عثمان ← علي ← الخوارج
← الشيعة
← معاوية ← الأمويون .

٢ المرجئة ، أعني الذين يرجئون إلى يوم القيامة « الحكم على الذين أهدروا الدماء » . انظر أحمد أمين ، فجر ، ص ٣٢٧ – ٣٣١ .

٣ انظر هنا الجزء الثالث ، الفصل الأول . أما محله الخاص ففي المجلد الذي ما يزال في طور التأليف وهو يتناول « المشكلات الكبرى في علم العقائد الإسلامي » .

ب ـ دمشق عاصمة الخلافة

أما الحدث الثاني الذي يمتاز به هذا العهد ، فهو نقل العاصمة إلى دمشق [1] . كان لهذا الحدث ، في نظرنا ، أهمية عظمى من حيث نشأة علم الكلام ، لأن دمشق هي المركز الذي اتصل فيه المسلمون للمرة الأولى بالفكر اللاهوتي المسيحي [2] . ولا شك أنه كان للبيئة التي نشأ الإسلام فيها ، وللمسلمين الأول ، بعض الاطلاع على الكتاب المقدس . لكن هذا الاطلاع تناول كتباً منحولة فقط . أما دمشق فكانت ، من الناحية المسيحية الثقافية وحدها ، غيرَ المدينة ومكة . إنها أصبحت ، منذ هَدْرِيانوس ، معروفة بأنها إحدى العواصم ، وهي لم تزل في عهد يوليانوس الجاحد ، أجملَ مدينة في الشرق . وحل الدين المسيحي فيها منذ بدايته ، وسرعان ما أخذ في النماء حتى انتشر فيها انتشاراً واسعاً ، بحيث غدا أسقف دمشق يلي البطريرك فوراً في ربوع بطريركيّة أنطاكية . وعندما فتح العرب هذه البلدة تعهدوا لمواطنيها النصارى بإبقاء خمس عشرة كنيسة [3] ، مع الحرية التامة في ممارسة عباداتهم . وبقيت إحدى هذه الكنائس ، وهي كنيسة اليعاقبة ، مجاورة لقصر الخليفة حتى في خلافة

---

١ انظر ما قال هرتمان في EI ، ج ١ ، ص ٩٢٨ — ٩٢٩ ، مع المراجع المذكورة في ص ٩٣٤ وما قال جلبير في DAC لدوم لكلير ، ج ٤ ، ص ١١٩ — ١٤٥ .

٢ نقول « الفكر اللاهوتي » لأن الإسلام تلاقى لأول مرة مع المسيحية في جزيرة العرب . لكنها كانت مسيحية غير صحيحة ، مشوهة ، كان يمثلها تقليد شفهي منطبع انطباعاً قوياً بالأناجيل المنحولة .

٣ JA ١٨٩٦ ، ج ١ ، ص ٤٠٣ — وصف دمشق ، ترجمة سوفير ؛ مرغوليوث ، القاهرة ، القدس ، دمشق ، ص ٢٣٤ — ٢٣٥ . ولا يذكر صاحب اللائحة إلا ١٣ اسماً وبينها كنيس اليهود ؛ ثم ان تعيين الأمكنة ليس إلا تقريبياً . (يذكره جلبير في DAC ، ج ٤ ، عمود ١٢٦ ، رقم ١٦) . وفي ما يتعلق ببناء الكنائس انظر ZDMG ، (مقال غولد زيهر) ، ٣٨ ، ٦٧٤ ؛ لامنس ، « أبحاث في ملك معاوية الأول » ، ص ٥٤ ، حاشية ٩ ، وهو هنا يرجع إلى ابن قتيبة ، « عيون الأخبار » .

هشام[1] . ثم إنّا ، إذا استثنينا بعض الأسماء ، نجد عظام المسيحيين في دمشق قد عاشوا في عهد العرب : القديس سوفرونيوس (نحو ٥٥٠ إلى ٦٣٨) والقديس أندراوس الإقريطي (نحو ٦٦٠ — ٧٢٠) والقديس يوحنا الدمشقي . وهذا بحث سنعود إليه . كما أنا نجد مسيحيين بين المقرّبين إلى معاوية : طبيبه الأول مثلاً ، ووزير أمواله ، ومربي أخيه، وشاعره المفضل الأخطل[2] . ثم لم يلبث استعراب البلاد أن أتاح لقومها أن يخالطوا الفاتحين . ولا شك أن العلاقات لم تقف عند المبادلات الاقتصادية والإدارية بل جاوزتها إلى المجال الديني والفكري أيضاً . ولقد سبق ماسنيون في « معجمه للغة التصوف » ، بتوضيحه الرائع لمقوّمات التلاقح ، بين البيئة المفتوحة والدين الفاتح . ونبه بنوع خاص إلى ضرورة الاتصال الاجتماعي اليومي ، وإلى ما كان مفروضاً بين اللغتين من تجانس فكري وأخلاقي . ثم كانت البيئة العبرية — المسيحية في الشام وما بين النهرين مستوفية لتلك المقوّمات . فأدى ذلك إلى الاقتباسات الأدبية من اصطلاحات في العقديات والزهديات ، وإلى المقايسات المعنوية في البِنَى الفكرية من تأملات في الجحيم والجنة ، وطرق في محاسبة النفس ، وتلاوة لأوراد السبحة ، إلى تلاقحات خصبة . لقد جمعت بين العرب المسلمين وأصحابهم المسيحيين حياة مشتركة أثناء القرنين الأولين للإسلام ، وأمسى الاقتداء ببناء الصوامع — في ما يبدو — أمراً ثابتاً . كان المتصوفة المسلمون ، حتى القرن التاسع ، يختلفون إلى النساك المسيحيين يسألونهم في العقائد . وإن عدداً لا بأس به من المقالات الأولى التي وضعت في

---

١ سفيريوس بن المقفع ، طبعة سيبولد ، مجموعة الآثار الشرقية ، السلسلة العربية ، ج ٩ ، ص ١٥٣ ، السطر الأخير . لامنس ، خلافة يزيد الأول ، MFOB ، ج ٥ ، ص ٦٣٠ ، حاشية ١ .

٢ انظر لامنس ، شاعر الأمويين ، باريس ١٨٩٥ . في ما يتعلق بالأخطل ويوحنا الدمشقي، انظر الجزء الثاني، الفصل الأول .

الزهد الإسلامي يبدو نقلاً لموضوعات مسيحية بشيء من التوسع والتصرف (١) .

هذا على أنه ينبغي ألا نتصور الفكر المسيحي كلاً معزولاً لا يقابل الفكر الإسلامي . فإن اتصالات غير التي ذكرنا كانت تقع وتتوطد . لن نورد هنا أي فكر عقدي يهودي ريثما نعود من بعد إليه . أجل لقد شاهدنا الفكر التلمودي يتناول بتأثيره بعض التفسير . إلا أن علماً يهودياً في العقائد لم ينشأ في الواقع إلا بعد ذلك . ولم يكن الباعث على نشأته هو الدين المسيحي بل علم الكلام وانفلسفة . إن « التعايش » بين المسيحية واليهودية لم يبعث على مناظرات عقدية بالمعنى الحقيقي قبل ظهور الإسلام . لكنه لا بدّ من الإشارة ، مع ذلك ، إلى المجهود الذي بذله بعض العلماء في التلمود ليقيموا في مقابل « الكلمة » عند المسيحيين ، وفي زي رمزي ، قضية توراة قديمة . وهو مجهود ربما لم يكن إلا تمهيداً للقضية الإسلامية في القرآن غير المخلوق : وقد يكون ذلك كافياً ليثير مسألة التأثير اليهودي برمتها .

أما المسيحيون ، ولا سيما الأرمن وأهل الشام ، فلا شك أنهم كانوا على اتصال بالمزدكيين . لقد قامت مناقشات حامية حول مسألة الخير والشر ، ألهمت أهل الجدل من المسيحيين كتباً في الرد على المجوس ، وهي كتب مفقودة الآن ولكن عناوينها ما تزال مذكورة في الفهارس . فلا غرو إن وجد العرب أنفسهم ، لدى فتحهم بلاد فارس ، أمام جو ثقافي غزير الجوانب ، شديد التعقيد . ولم تكن نتيجة هذا الفتح إلا بعثاً جديداً على التبادل والجدل العقدي . فإن التوحيد الإسلامي المتقد كان يخشى أن يسلب الله شيئاً ، أي شيء كان ، من القدرة الشاملة ، فصوّر الله خالقاً للشر كما أنه خالق للخير . فأدى ذلك إلى فتح ميدان جديد للخصام أمام الجدليين المزدكيين . وهو أمر أتحفنا القرن التالي (التاسع)

١ ماسينيون ، المعجم ، ص ٥٣ .

بشهادة فيه لها قدرها (١) . إلا أن مرحلة التطور ذاتها التي وقع الجدل عليها في كتاب « شْكَنْدْ ـ ثوماَنيك ڤيكار » تتيح لنا أن نفترض وجود سوابق . وكذلك القول ، فيما يتعلق بالبيئة الإسلامية ، في الرد على « الثنوية » الوارد في الكتب المتأخرة التي وضعت في الإسلام عن الفرق . أما المانويون فان الفهرست يشهد لبقائهم طول القرن العاشر في العالم الشرقي . وهذا يدل على أن المانوية استطاعت أن تجدد حياتها بعد انحطاط المزدكية التي كانت تضطهدها ، وبفضل الأمن الذي تلا ، فيما يبدو ، الفتح الإسلامي .

لقد يصعب على الباحث أن يتبين القدر الذي أثّرت به مناظرة المزدكين والمانويين على الاجتهادات الكلامية الأولى في الإسلام . ولنا أن نرجو التوصل إلى التوضيحات التاريخية اللازمة في هذا الصدد . إلا أنا ، على كل حال ، لن نكون مغالين ، مهما نَقُلْ في تقديرنا لأهمية تلك العلاقات الثقافية المختلفة في نشأة علم الكلام . وإن كانت النصوص الجدلية المزدكية التي بلغتنا نصوصاً متأخرة فإن لدينا ، منذ هذا القرن الثامن ، ما يدل دلالة إيجابية على النشاط الجدلي الذي قام به علماء مسيحيون ، ولا سيما القديس يوحنا الدمشقي وتلميذه الأسقف ثيودوروس أبو قرة (٢) . دارت المناقشة خاصة حول مسألتين : مسألة القدر ، ومسألة خلق القرآن . فلا بدّ لنا من وقفة يسيرة عندهما . ونلاحظ أولاً ما يلي : ان للجدل عند هؤلاء المؤلفين شكلاً مكتملاً تطورُه . فإنه قد أدرك مرحلة من النماء لا يستهان بها . فلنا أن نقول : إن المناظرات الدينية قد ابتدأت قبل ذلك لا محالة .

---

١ انظر بيير جان ده ميناس ، شكند – جومانيك ، وخاصة فصل ١١ و ١٢ والشروح .

٢ سنعود إلى الأمر ونطيل الوقوف عنده ، في الجزء الثاني الفصل الأول ، في البحث عن التلاقي بين علم الكلام وفكر الآباء المسيحيين .

١ ـــ القدَرية والجبرية

لا شك ان مسألة القدرية التي اليها تردّ ، في نهاية الأمر ، مسألة القدر ، هي مسألة في أساسها تتصل بالإنسان . ويسعنا أن نتساءل : ألم يكن مجرد النظر في نص القرآن ، الذي يتجاذبه الخصمان ، كلٌّ من طرفه [١] ، هو الذي بعث على المناقشة ؟ إنه لأمر محتمل . ولكن الذي يبدو أشد احتمالاً هو أن الخصام نشأ أولاً لدى الجدل الذي نشب مع المسيحيين . فإنا نرى القديس يوحنا الدمشقي مثلاً يذكر « الجبرية » على أنها ليست سوى عقيدة الإسلام [٢] . والنمط الذي يسير عليه في مناقشته يشبه من كل وجه ذلك الذي يتقيد به أنصار القدَرية في الإسلام [٣] . أليس يروى عن النبي قوله : « لعلك أن تبقى بعدي حتى تدرك قوماً اشتقوا قولهم من قول النصارى » [٤] .

ولقد تألفت من هؤلاء القدرية في الشام فئة عديدة ذات نفوذ . فإنهم خلعوا الوليد ، وأحلوا محله على عرش الخلفاء أحدَ ذويهم . وكان الحكام ينظرون إليهم نظرة فيها الكثير من الحذر ، لأن عقيدتهم في قدرة الإنسان تقيّد السلطة التي لا قِبَلَ لها بالمجادلة . أولئك هم القدَرية المحتكمون

---

١ في جانب القدرية : ٣ : ٦٩ ؛ ٣ : ٢٤ ؛ ١٨ : ٢٨ ؛ ١٧ : ٨٦ ؛ ٣٨ : ٢٥ ؛ ٤٧ : ١٥ ، ١٨ ؛ ٤١ : ١٦ ؛ ٥٠ : ٢٦ ؛ ٩٢ : ٧—١٠ .

٢ يقسم يوحنا الدمشقي النـاس إلى فئتين : أنصار الجبر وهم المسلمون ، والذين يعتقدون بالاختيار وهم المسيحيون . انظر بكر ، دراسات ، ج ١ ، ص ٤٤٠ (يذكره جواد علي ، يوحنـا الدمشقي ، الرسالة ، ١٢ آذار ١٩٤٥ ، ص ٢٤٥) .

٣ انظر جواد علي ، المرجع ذاته . وهو يلاحظ أن في بعض مصنفات ثيودوروس أبي قرة الجدلية موضوعات مناقشة هي بذاتهـا التي يتخاصم فيهـا القدرية والجبرية والمعتزلة والأشاعرة . انظر أحمد أمين ، فجر ، ج ١ ، ص ٢٢٣ . وهو يكاد يذهب إلى ما يذهب إليه بكر الذي يرفض جواد علي رأيه .

٤ يذكره بكر ، ZA ، ١٩١٢ ، ص ١٨٦ ، الذي يرجع إلى كنز العمال ، ج ١ ، ص ٣٥ ، رقم ٦٥٢ ، و ص ٣٦ ، رقم ٦٦٨ .

إلى العقل ومبادئه . كانوا أول من أدخل في الإسلام عمل الفكر على الصعيد النظري ، فلم يلبث أن مد نفوذه ، بعد سنوات ، إلى العقيدة في سائر تعاليمها . كان الأمويون يُؤثرون بتأييدهم أنصارَ الجبر الذين ينفون القدرة في الإنسان . فيسعهم بعد ذلك ، أن يتصوروا سلطة الخلفاء الحاكمين تحقيقاً لا مردّ له للإرادة الإلهية : كل ما يقع من أفعال الإنسان وسواها مما أشبهها ، إنما يكون بأمر من كان على كل شيء قديراً ، وإنه ليكون بخلق مباشر [1] .

٢ – القرآن ، الكلام غير المخلوق

ثم نشأت مسألة ثانية كان على الظروف بعد ذلك أن تزيدها خطراً . وهي مسألة القرآن غير المخلوق التي تعود بأصلها ، في ما يبدو ، وكما أثبته « بِكَّر » [2] ، إلى مسألة « الكلمة » [3] . نحن نعلم ان القرآن يقول

---

١ . كان الممثل الأول للجبرية هو جهم بن صفوان (أعدم لأسباب سياسية في ١٢٨ هـ–٧٤٥–٧٤٦م .) وقد أنكر أزلية النعيم والجحيم ، وبقي أتباعه بعده في بلاد فارس حتى القرن الحادي عشر ، ثم انضموا في نهاية الأمر إلى الأشاعرة .

٢ ذكره بكر ، المرجع المذكور ، ص ١٨٦ تابع .... ثم ورد في كراسات ...ج ١ ، ليبزيج ، ١٩٢٤ .

٣ لقد بحثت مسألة « الكلمة » بحثاً دقيقاً جداً في علم اللاهوت المسيحي ، سواء أكان من الناحية التاريخية (العلاقة مع تعاليم أفلاطون وفيلون والأفلاطونية المحدثة الخ....) أم كان من الناحية العقدية . فمن الناحية الأولى كان الكتاب الأهم هو كتاب لوبروتون ، « عقيدة التثليث في أصولها التاريخية » ، مجلدان ، باريس ، ١٩١٠ . انظر أيضاً لاغرانج ، «شرح في إنجيل يوحنا » ، باريس ، ١٩٢٥ (التمهيد خاصة) . أما في ما يتعلق بالناحية الأولى فانظر القديس توما ، الخلاصة اللاهوتية ، الباب الأول ، مسألة ٢٧ – ٤٤ . ثم إن بعض المؤلفين المسلمين المعاصرين تبعوا غوتييه « المدخل إلى الفلسفة الإسلامية » ، في قوله السطحي عن التثليث=

في عيسى : انه « كلمة الله » أو روحه . وما كان ليشقّ على مسيحيٍّ تأويل هذه التسميات . ومن هنا نشأ الاعتراض الذي وجهه أهل الجدل من المسيحيين إلى المسلمين : « من هو المسيح ؟ — انه كلمة الله — فهل هذه الكلمة مخلوقة أم غير مخلوقة » ؟ ان كانت غير مخلوقة كان المسيح هو الله ، وان كانت مخلوقة لم يكن الله ، قبل تولدها ، ذا كلمة وروح . وبكلام آخر : كان المسيحيون يستخدمون البرهان بالكلمة المخلوقة أو غير المخلوقة ليرغموا المسلمين على الاعتراف بلاهوت المسيح. فاضطر المسلمون إلى الاجابة ، وربما كان ذلك هو الأصل في القرآن المخلوق أو غير المخلوق .

وكذلك القول في مسألة صفات الله . فالظاهر ان الجدل المسيحي هو الذي أفضى إلى مناقشتها في الإسلام [1] . كان الجدليون المسيحيون قد أثبتوا ان التجسد جائز ، وانه لا يمس الله في تنزيهه ، وكان منهم ذلك رداً على اليهود والهراطقة . ثم جاء تيودورس بن قرة ، وعوّل على الأدلة ذاتها لإقناع المسلمين [2] .

وهكذا خرج الإسلام بعلمه العقَدي ، وهو علم كان بحد ذاته ،

= المسيحي : انه من أصل فلسفي ، وهم في ذلك ليسوا على اطلاع كاف . انظر أبو زهرة « محاضرات » ص ٣٢ ، حاشية ١ ، وفيه إحالة على الشيخ موسى ، الأستاذ في الأزهر الذي نشر ترجمة كتاب جوتييه المذكور الى اللغة العربية .

١ في ما يتعلق بالصفات الإلهية ، انظر الجرجاني ، مواقف ، ج ٨ ؛ DTC ، ج ١ ، عمود ٢٢٢٣ — ٢٢٣٥ (المقال « الصفات » لتوسين) و ج ٤ ، المقال « الله » ، خاصة العمود ٩٤٨ — ١٠٢٣ : « ذاته تعالى من خلال الكتاب المقدس » ، والعمود ١٠٢٣ — ١١٥٢ « ذاته تعالى في نظر الآباء » . ومن الناحية اللاهوتية ، انظر « الخلاصة اللاهوتية » ، الباب الأول ، المسألة ٣ — ١٧ . وسوف نعالج هذه المسألة معالجة تفصيلية في قسمنا الثاني الذي ما يزال في طور التأليف .

٢ بكر ، المقال المذكور ، ص ١٨٩ — ١٩٠ .

وفي أصوله ، رداً ودفاعاً . لقد استُنبط لحل المشكلات العقدية التي أثارتها الخصومات السياسية ، ولا سيما لرد الهجمات المختلفة التي قام بها الجدل المسيحي أو المزدكي أو اليهودي [1] . ولم يزل علم الكلام ، حتى في طريقة طرحه للمسائل ، مطبوعاً بتلك الأصول .

١ يرى شرينر (كلام ، ص ٢ – ٣) أن هذه المشكلات تعود إلى أصل يهودي . ويذهب إلى أن التأثر بالمسيحية لم يقع إلا منذ النظام، على حين يعود التأثر باليهودية إلى ابن أخ لبيد بن الأعصم، ويذكر نصاً من « الكامل » لابن الأثير .

- ٣ -

عهد النضال

الصراع بين المعتزلة وأهل النقل

(أو التلاقي مع الفلسفة اليونانية)

نتنهي الآن إلى عهد الجهاد الذي مر به علم الكلام . أعني ذلك العهد الذي أخذ فيه الروح النقدي يستيقظ ، والذي اكتُشفت فيه الفلسفة اليونانية بمقتضياتها العقلية ، فأثارت تعطشاً إلى العلوم الوضعية ، وعناية بالاستيضاح ، ورغبة في التنسيق بين العلوم الإنسانية كلها . وهكذا نهض علم الكلام وتوطدت أركانه « علماً » مستقلاً .

أ ــ الجو الثقافي

لقد بحثنا في المقطع السابق في « تخمير » الآراء تحت تأثير الخصومات السياسية من ناحية ، والبيئات الدينية المسيحية ولا سيما بيئة دمشق من الناحية الأخرى . فطرحت مسائل ولما تؤخذ بالنظرة الشاملة .

حتى إذا جاء العباسيون [1] انفتح أمام علم الكلام عهد جديد . وإذ كان للظروف السياسية تأثيرها الحاسم ، فلا مناص من التذكير بأعظم الأحداث أهمية .

١ — فوز العناصر الشرقية والتدين الرسمي

نقول أولاً : إن فوز العباسيين كان يعني فوز العناصر الشرقية ولا سيما الفارسية [2] ، كما أنه لم يكن أقل دلالة على فوز أهل السنّة

---

١ انظر في ما سبق (حاشية) المراجع المتعلقة بالعباسيين .

٢ إن جرجي زيدان يجعل للعصر الأول من العهد العباسي (في كتابه « تمدن » ، ج ٤ ، ص ١١٣) العنوان التالي « العصر الفارسي الأول » . وقد تحقق التأثر بالعناصر الشرقية في أشد الميادين اختلافاً . وأولا يهمل الخلفاء ذاتهم أصالة الدم العربي : فلبعضهم « أمهات حرائر »، ولبعضهم الآخر أمهات من أجناس مختلفة : بربرية (كالمنصور) وفارسية (كالمأمون ،والواثق ، والمهتدي) ويونانية — حبشية (كالمنتصر) وسلافية (كالمستعين) وتركية (كالمكتفي والمقتدر) الخ ... وتوازي هذه الظاهرة ظاهرة أخرى ، وهي أن العناصر الفارسية والتركية تحل محل الأرستقراطية العربية .

وهناك سببان أسهما إسهاماً خاصاً في هذا التبديل : ١) إنشاء الوزارة مع ما يواكبها من كتاب يؤخذون من بين الفرس المثقفين ، ٢) نقل العاصمة إلى بغداد، وهو تحويل لمركز الخلافة نحو الشرق .

ثم إن الفرس هم الذين يتزعمون الحركة الفكرية : أبو حنيفة ، حماد ، بشار بن برد ، سيبويه ، الفراء ، أبو عبيدة معمر ، أبو العتاهية ، ابن قتيبة ، ولا نذكر إلا أشهرهم . ونعلم تطرف ابن خلدون في قوله عن العلماء المسلمين : إنهم « من العجم » (مقدمة ، القاهرة ، ص ٢٤٣ تابع) . انظر رد أحمد أمين في « ضحى » ص ١٩ . التأثير في اللغة : تأثير الفارسية ، انظر صدّيقي ، « الألفاظ الفارسية في لغة الأدب العربية » ، غوتنغن ، ١٩١٩ ؛ تأثير الآرامية انظر فرنكل ، الألفاظ الآرامية في اللغة العربية ، ليدن ، ١٨٨٦ ؛ الجواليقي ، المعرب من الكلام العجمي على حروف المعجم ، طبعة أحمد شاكر ، القاهرة ، ١٩٤٢ . التأثير في الأدب : سواء أكان ترجمة عن الفارسية ، أم كان بهضم العرب للأدب الفارسي . والتأثير في شعر الغزل الذي تسرب إليه الفحش الصريح (بشار ، أبو نواس) . وفي مقابل ذلك كله =

المعتصمة بالورع والتقوى (١) . ذلك بأن الأمويين ، بالرغم من شعورهم الديني الذي لا مراء فيه ، كانوا قد قدموا على كل شيء آخر فكرةَ القومية ، بل فكرة العِرْقية ، وهي فكرة سيادة العرب (٢) . فضلاً على أن خلفاء دمشق كانوا رجال سياسة أبرزَ منهم أئمةَ دين يهتمون بثقافة دينية . لم تشجع السلطة الرسمية المناظرات التي رأيناها ناشبة بين مسلمين ومسيحيين . وعلى كل حال لم يَحْظَ العلم الديني ولم يحظ أهله في بلاط الخلافة إلا بإكرام يكاد يكون غير ذي بال (٣) . أما مع العباسيين فإنا نشاهد انقلاباً جذرياً . فإن فوزهم هو ذاته كان رداً فعلياً عنيفاً قام به الموالي (٤) ، هؤلاء الأجانب المنتمون إلى العرب بالوَلاء ، وقد أصر

= نزعة زهدية في شعر أبي العتاهية مثلا . والتأثير في الألبسة : السروال ، القلنسوة ، القفطان ، العباءة ، الطيلسان . وقد حل الأخضر محل الأسود . والاهتمام المفرط بفن الحلية والزينة : انظر النويري ، نهاية الأرب ، ج ٢ ، ص ١٨ ، ابن قيم الجوزية ، أخبار النساء ، القاهرة ، ١٣١٩ ، ص ١١٩ تابع . الاهتمام المفرط بالأغذية (انظر المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٨ ، ص ٣٩٢ – ٤٠٦) والتدامي وبأسباب الرفاهية . ظهور « التنعم بالحياة » ؛ والموسيقى (إسحق الموصلي) ومجالس الشراب والظرفاء ، والألعاب : الشطرنج ، النرد ، الجكان ، السلوجان ، الصيد بالباشق ، الحمامات الفخمة . الفواحش الجنسية ، أيضاً : (انظر المسعودي مروج الذهب ، ج ٧ ، ص ٤٧) . انظر لكل ذلك أحمد أمين ،ضحى ، ص١٦٤ تابع . وانظر أيضاً هاشم السباعي ، نفسانية الشرقي ، محاضرة ألقيت في تونس في معهد الفلسفة والتاريخ ٢٤ نيسان ١٩٤٢ وحللها مانيين في (IBLA) ، تشرين الأول ١٩٤٢ . انظر أيضاً غرديه ، القيم الإنسانية .

١ أصبحت الشخصية الكبرى يومذاك هي شخصية القاضي والفقيه . انظر غولد زيهر ، العقيدة ، ص ٤١ .

٢ تراجع الأمثال العديدة التي يذكرها أحمد أمين في ضحى ، ج ١ ، ص ١٧ – ٤٩ .

٣ يروى عن الحسن البصري أنه وجه إلى عبد الملك الحجاج رسالة ينسب فيها إلى الحمق القول بالجبرية . انظر أحمد بن يحيى « كتاب الملل والنحل » ، طبعة ارنولد ، « المعتزلة » ، ليبزيج ، ١٩٠٣ ، ص ١٢ تابع .... (يذكره غولد زيهر « العقيدة » ، ص ٢٦٦ ، حاشية ٣٣) .

٤ انظر EI ، ج ٣ ، ص ٤٧٩ ؛ LA ، ج ٢٠ ، ص ٢٨٩ تابع . أحمد أمين ، « ضحى » ، ج ١ ، ص ١٧ – ٤٩ .

الفاتحون وهم في كبريائهم ، على أن يعاملوهم دائماً معاملة المقدّمين للمؤخرين . قام الشعوبية ، وهم أنصار مساواة العِرْقية [1]، وما يسعنا أن نسميه « الإقليمية » ، فشنّوا على تصلب العرب وتحيزهم حملة عنيفة ، وكُتب لهم النصر في النهاية . ويهمنا أن نلاحظ هنا ان هذا الفوز بدا في الآن نفسه كالرجوع إلى الإسلام الصحيح ، إلى ذلك الإسلام الذي يدعو إلى المساواة بين المسلمين جميعاً ، وإلى التقوى مقياساً لفضل المسلم على أخيه في المجتمع . فالحديث معروف : « لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى » . وأيضاً : « الناس سواسية كأسنان المشط لا فضل لأبيض على أسود ، ولا لعربي على أعجمي » . ولذلك بدا الخلفاء الجدد من أبطال الدين حقاً ، وانهم الباعثون على تعاليم السلف الصحيحة ، فضمنوا للأهداف الدينية فوزها على الأهداف القومية . استقدموا علماء المدينة إلى بغداد [2] ولم يألوا جهداً في التظاهر باستشارتهم حتى في الأمور

---

١ EI ، ج ٤ ، ص ٤١٠ ، مقالة ماكدونالد ، وهو موجز بعض الشيء . إن البحث المدرسي عن الشعوبية في الشرق هو بحث غولد زيهر في « دراسات محمدية » ج ١ ، ص ١٤٧ تابع . انظر أيضاً نيكلسون « تاريخ العرب الأدبي » ، وهو يلخص غولدزيهر ، ص ٢٧٨ — ٢٨٠ . أحمد أمين « ضحى » ، ص ٤٩ — ٧٨ ، كثيراً ما يستخدم غولد زيهر ويناقشه أحياناً . كرد علي « القديم والحديث » ، ص ٦ — ١٩ . طه حسين « في الأدب الجاهلي » ، ص ١٧١ — ١٨١ . لاسبانية الإسلامية انظر غولد زيهر ، الشعوبية في عهد المحمديين في اسبانية ، في ZDMG ، ج ٥٣ (١٨٩٩) ، ص ٦٠١ — ٦٢٠ ؛ پيرس « الشعر الأندلسي في الأدب العربي في القرن الحادي عشر » ، باريس ، ١٩٣٧ . ص ٢٨٦ — ٢٨٧ .

٢ ڤلهوزن ، « الدولة العربية » ، ص ٣٥٠ تابع ... (ترجمة انكليزية لڤير ، كالكوتا ، ١٩٢٧) . إن العباسيين يخافون سكان مكة والمدينة لميلهم إلى العلويين ، وهم في حاجة اليهم ليتقلدوا منصب الخلافة ؛ أبو الفداء ، ١، ٢٠٩ . لقد أغدق المهدي الخيرات على أهل الحرمين وخلع على الكعبة « كسوة » جديدة ، ووسع الجامع ، والحق بنفسه ٥٠٠ من الأنصار جاء بهم إلى بغداد ووزع عليهم الأراضي . الطبري « تاريخ » ، السلسلة الثالثة ، ج ١ ، ٣ ، ٤٨٣ . أمر بشق قناة في واسط ، وأحيا مواتها ، وخص بغلالها سكان مكة والمدينة ؛ قدامة ، ٢٤٢ . ثم ان==

السياسية . وهم يرغبون بذلك ان يعلنوا للجميع ان القرآن والسنة أصبحا منذ ذلك الحين ، الأصلين اللذين بمقتضاهما تسيّر الأمور في الدولة . ثم إنهم أضافوا بُرْدة النبي إلى شعائر الأمويين الملكية ، وتباهوا بأنهم خلفاء الله في الدنيا ، وسلاطينه وظله على أرضه .

فلا غرو إن أتاح هذا التبدّل للعلوم الدينية أن تنهض نهوضاً لم يكن لها به عهد قبل ذلك . لقد خلعت على العالم بالشرع حريةً اجتماعية فائقة . فأصبح ذا شرف ووقار، وبات بوسعه أن يستسهل الاعتكاف انصرافاً إلى البحث والنظر ، وان يسهم اسهاماً ناجعاً في الازدهار الثقافي الممتاز الذي نشاهده بعد ذلك .

٢ — أحداث ثلاثة حاسمة

إنما نذكر هنا من الأحداث مجموعات ثلاثاً لما كان لها من خطر بعد ذلك . وهي : انشاء المدارس النحوية ، واقامة مذاهب الفقه ، وتعريب الكتب اليونانية .

الحدث الأول : مدارس النحاة : لقد نعلم أن القرآن أُنزل بلغة قريش[1] وهي لهجة عربية لم يتيسر للقبائل كلها أن تفهمها . كما أنا

= الرشيد يضع على الكعبة الرسائل التي بها يعين الأمين والمأمون للخلافة . وفي عهد العباسيين الذين يعيشون مثلما كان يعيش الساسانيون في فارس أصبح المثل الأعلى هو المثل الأعلى السياسي الفارسي ، أعني الجمع الوثيق بين الدين والدولة (انظر ZDMG ، ج ٦٢ ، ص ٢ ، حاشية) ، « فلا تهتم الدولة بالدين فقط بل يصبح الدين فيها مهيمناً على كل شيء » (غولدزيهر ، العقيدة ، ص ٤١) .

(١) يقول عثمان للقرشيين : « وما اختلفتم فيه مع زيد بن ثابت فاكتبوه بلغة قريش ؛ فإنما نزل القرآن بلسانهم » . فأطاعوا » . انظر السيوطي « الإتقان » ، ص ١٠٢ حيث يورد حديثاً عن البخاري رواه أنس .

رأينا كيف اضطر المسلمون ، منذ بداية أمرهم ، إلى أن يضبطوا نص القرآن ، وكيف جاءت محاولاتهم الأولى في التفسير ، وذلك في عهد الخلفاء الراشدين أولاً ثم في عهد الأمويين . إلا أنهم أخذوا يشعرون بمزيد الحاجة إلى ضبط قواعد اللغة كلما رأوا العنصر الأعجمي ، ولا سيما الفارسي ، يزداد خطراً ، وكلما شهدوا المعرفة الدينية يعظم شأنها . وإنما دَيْدَنهم في ذلك أن يظهروا إعجاز القرآن في أبهى صوره [١] .

إن الغموض ما يزال يكتنف الأصول التي يرتد اليها علم الصرف والنحو في اللغة العربية . كان المنطق الارسطي [٢] علماً يعنى به أولياء المدرسة السورية الفارسية في جنديسابور [٣] . ولا شك أنه أثر تأثيراً بعيداً في الابحاث التي كان يتابعها حينئذ علماء العرب في الصرف والنحو ابتغاء الوقوف على أسرار لغتهم . إلا أن الظاهر ، فيما يقول أحمد أمين ، أنه لم يكن لهذا التأثير النفوذ الحاسم إلا بعد الانتهاء من الابحاث الأولى في

---

١ « إعجاز القرآن » هو المعجزة الوحيدة التي يباهي بها محمد . ويخصص الشارحون لهذه المسألة فصولا كاملة بل مجلدات . وأهم المؤلفين الذين كتبوا في هذا الموضوع هم الجاحظ (٢٥٦ — ٨٦٩) والواسطي (٣٠٦ — ٩١٨) والرماني (٣٨٢ — ٩٩٢) والخطابي (٣٨٨ — ٩٩٨) والباقلاني (٤٠٣ — ١٠١٢) والجرجاني (٤٧١ — ١٠٧٨) وفخر الدين الرازي (٦٠١ — ١٢٠٩) وابن أبي الأصبع (٦٥٤ — ١٢٥٦) والزمخشري (٧٢٧ — ١٣٢٦) . انظر مصطفى صادق الرافعي ، « إعجاز القرآن » ، القاهرة ، ص ١٩٦ .

٢ إن لمنطق أرسطو دوراً مهماً في إخراج الفكر الفلسفي الإسلامي . فهو الذي أتاح لهذا الفكر ، بوساطة المترجمين السوريين ، أن يتصل بالفكر اليوناني إتصالا ما يزال مستمراً حتى يومنا هذا ما دام المنطق باقياً حتى الآن في أساس التعليم الفلسفي في المؤسسات الدينية الإسلامية . انظر « المنطق » في EI (ده بور) ومدكور ، أورغانون . انظر أيضاً هنا الفصل الأول من الجزء الثاني ، والفصل الأول من الجزء الثالث .

٣ عن هذه المدينة انظر EI ، ج ١ ، ص ١٠٩٦ ؛ أحمد أمين « ضحى » ، ج ١ ، ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ؛ GAL ، ج ١ ، ص ٢٠ .

اللغة [1] ـ هذا وقد نشأ في حياض دجلة مدرستان في علم الصرف والنحو : مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة .

أسس البصرة [2] أحد قواد عمر سنة ٦٣٦ ، ونزل فيهـا قوم اختلط فيهم العرب بالفرس . وإذا غضضنا النظر عن لغة القرآن الفصحى وعن لهجات حية منتشرة في الجزيرة ، ألفَيْناهم يتداولون فيها لغتين شديدتي الاختلاف . ولقد ورد عند الشيعة خبر ظهرت فيه غاية الرد والدفاع ظهوراً بيناً ، إذ أنه يرد إلى أبي الأسود الدؤلي الفضل في تأسيس مدرسة البصرة لعلمي الصرف والنحو ، وذلك بايعاز من علي . إلا انه لا بد من الوصول إلى عيسى بن عمر الثقفي (٧٦٦ م) للعثور على شيء يُطْمأنّ اليه . أما المعلم الاكبر في هذا العهد فكان عربياً من عمان ، هـو الخليل ، واضع علم العروض ، ومصنف أول معجم نعرفه في الألفاظ العربية ، « كتاب العين » . وانا لنتبين تأثير الخليل على مدرسة البصرة خاصة من خلال المؤلف المشهور الذي وضعه تلميذه سيبويه (٧٩٣ م) وهو « الكتاب » أي الكتاب بالمعنى الأكمل . ثم ان لهذه المدرسة ممثلين آخرين كالأديبين الأصمعي (٨٣٠ م) وأبي عبيدة (٨٢٥ م) اللذين اشتهرا في عهد هارون الرشيد . وجاء المبرّد (٨٩٨ م) بعد ذلك بكتابه « الكامل » والسُكّري (٨٨٨ م) وابن دُرَيْد (٩٣٤ م) يواصلون العمل ويحفظون للمدرسة تقاليدها .

كانت مدرسة البصرة تميل إلى الأخذ بالقياس . فهي تسعى إلى إيجاد القواعد العامة ، وتلتزم الشدة فيما تختاره من الشواهد ، وتُسْقِط

---

١ انظر أحمد أمين « ضحى » ، ج ٢ ، ص ٢٩٨ تابع ... حيث يناقش المسألة بعد روايته رأي ليتمان .

٢ EI (هرتمان) ، ج ١ ، ص ٦٩٠ — ٦٩١ ؛ أحمد أمين « ضحى » ، ج ٢ ، ص ٢٩٨ تابع .

الشواذ لأنها غير صحيحة ، أو على الأقل لا تقبل أن ترد إلى قياس أصلي [1] .

أما مدرسة الكوفة [2] المنافسة لمدرسة البصرة فقد أسسها الرُساعي بعد قرابة مئة سنة من تأسيس هذه المدرسة الأخيرة . وكانت المنافسة أكثر ما كانت سياسية أول الأمر . ثم ارتفعت بعد ذلك إلى مستوى الصنعة الفنية في الصرف والنحو . وظهر علماء الكوفة أوسع تجويزاً لقبول القواعد المختلفة ، فاستندوا ، لدى الحاجة ، إلى النوادر لوضع قواعد جديدة . أما ممثلوها البارزون فهم المفضل الضبي (٨٧٦ م) والكسائي (٨٠٥ م) والفرّاء (٨٢٢ م) وابن السكّيت (٨٥٨ م) ثم ثعلب بعد ذلك (٩٠٤ م) . هذا على أن الخلافة بين المدرستين في الأصول التي تميز إحداهما عن الأخرى لم يكن له أصداء إلا في نحو مئة مسألة فرعية [3] . ثم أخذ هذا التنافس يزول شيئاً فشيئاً عندما نشأت في بغداد مدرسة ثالثة قائمة على مبدأ التلفيق ، فحاولت التوفيق بين النزعتين ، وكان ابن قتيبة المشهور (٨٨٩ م) في طليعة ممثليها .

إن الذي يجب أن نستخلصه من نشأة علمي الصرف والنحو وتطورهما هو أن المناظرات بين اللغويين لم تكن مجرد عبث فكري ، بل كان لها أثرها العظيم في تأويل النصوص القرآنية ذاته . بل لا بد من أن نذهب أبعد من ذلك : لقد دققوا البحث في علمي الصرف والنحو

---

١ أحمد أمين « ضحى » ، ج ٢ ، ص ٢٩٤ .

٢ EI ، (تسترشتين) ، ج ٢ ، ص ١١٧٠ – ١١٧٢ . أحمد أمين « ضحى » ، ج ٢ ، ص ٣٠٥ تابع .

٣ إن هذه النواحي التي تخاصمت فيها المدرستان قد جمعت وصنفت في مؤلفات خاصة مثل كتاب الأنباري (توفي في سنة ٩١٦م) ، « الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين ». وكتاب أبي البقاء العكبري (توفي سنة ١٢١٩ م) « التبيين في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين » .

واحكموهما احكاماً تاماً منطلقين من القرآن على انه القياس الأصلي الكامل. وها هو ذا بعد الآن أهل الجدل في علم الكلام باطار ومقولات ومفردات طبعت هذا العلمَ بطابع خاص . وما لنا إلا أن نلقي نظرة خاطفة على كتاب الباجوري لكي نتبين المنزلة العظمى التي تتبوؤها فيه الاعتبارات الصرفية والنحوية . ولم يقع ذلك في المقتضيات اللغويةَ الصرفة فحسب ، بل وقع في صميم المبنى الذي يتخذه التفكير ذاته أيضاً [1] . فرب قول بدا للقارئ الأعجمي كلاماً عبثاً ونزاعاً لفظياً ، اتخذ في نظر العالم المسلم المتضلع من صرفه ونحوه أهمية خاصة .

الحدث الثاني : مدرسة الفقه — لقد قلنا أيضاً : إن الحدث الثاني الذي يجب ذكره هو إقامة المدارس الفقهية [2] ، أو بكلام أصح : المدى الذي ينتهي الفقه اليه في هذا العهد . ففي عقود الإسلام الأولى كان القرب الزماني من النبي والصحابة يتيح لأهل الشرع أن يحلوا بسهولة المسائلَ التي تعرض لهم باللجوء إلى القرآن والحديث وإلى سنّة الصحابة كلما مست إلى ذلك حاجة . إلا أنه ، كلما امتد الفتح ، أثارت شعوب جديدة ، مختلفة العناصر ، لها نظمها وأحكامها الخاصة ، مسائلَ جديدة لم يرد في شأنها حكم صريح في القرآن ولا في التعاليم السمعية [3] . فلم

---

١ ولذلك يحلل ماسينيون تحليلا دقيقاً ذلك الجهاز الآلي ومستنداته الفلسفية . انظر « استشهاد الحلاج » ، ص ٥٧١ — ٥٧٧ .

٢ لا يسعنا أن نورد هنا فهرساً ولو وجيزاً عن المراجع المتعلقة بالفقه . إنما نذكر المقال الذي أشرنا إليه لغولدزيهر في EI ، ج ٢ ، ص ١٠٦ — ١١١ ، الفصل الخامس من « ضحى الإسلام » ، ص ١٥١ — ٢٤٣ ، لأحمد أمين . والموجز الممتاز لمحمد الخضري ، « تاريخ التشريع الإسلامي » ، القاهرة ، ١٩٣٠ . الدواليبي (معروف) « الفقه في الشرع الإسلامي » ، باريس ، ١٩٤١ ، وصبحي المحمصاني « فلسفة التشريع في الإسلام » ، بيروت ، ١٩٤٦ .

٣ هل تأثر الفقه بهذا الاتصال بالتشريعات الأجنبية ؟ لقد ذهب إلى هذا التأثر بعض المستشرقين . « إن في الفقه الإسلامي .... في منهجيته وفي أحكامه الجزئية تأثراً لا ينكر بالحق الروماني » ،=

يكن بد من نصب المقارنات واللجوء إلى القياس والاجتهاد بالرأي، ليُطبَع بطابع الإسلام كلُّ حق كان ينبغي أن يُطبَّقَ الشرعُ الإسلامي عليه . ولقد ظهرت هذه النزعة في العراق خاصة ، وهو بلد أثارت فيه الثقافاتُ السابقة والاختلافات العنصرية بين السكان مسائلَ جديدة أوفر عدداً منها في المدينة وفي الحجاز . ويسعنا أن نلاحظ أن علماء اليهود اضطروا ، في عهد التلمود ، إلى أن يواجهوا مشكلات من هذا النوع . ولذلك لا نرى ما يمنع أن تكون بعض تيارات جاءت من البيئات التلمودية قد أثرت في الفقه الناشئ . ومهما يكن من أمر فان الفقهاء المسلمين افترقوا على نزعتين : فئة المحافظين إلى حد الغلو ، الشديدي التمسك بالمنقول ، فلا ينطلقون في أحكامهم إلا من النص الظاهر ، وفئة الذين كانوا أميلَ إلى الجرأة الفكرية ، يعوّلون على حكمتهم واختبارهم الذاتي لحل المسائل الجديدة .

وفوق هذا كان العهد موافقاً لهذا التوجيه الجديد الذي تناول الفقه . ذلك بأن العباسيين ، خلافاً للأمويين ، اهتموا بتطبيق الشرع عن كثب في الحياة اليومية ، مستمدين منه ما يُصْدِرون من أحكام . فعلى الفقهاء أن يهيئوا لهم مجموعات النصوص وأن يدوّنوها . إلى هذا العهد تعود بواكير التدوين الشرعي ، وفيه تقوم ، حول بعض الأئمة ، مذاهبُ الفقه الرئيسة [1] : مذهب مالك [2] (٧٩٥ م) الذي يحافظ على المنقول ،

= (غولد زيهر ، العقيدة ، ص ٣٩) . لكن في الترجمة العربية لهذا الكتاب (القاهرة ١٩٤٦) حاشية في المقطع المذكور ترد عليه رداً عنيفاً . ويورد المترجم رداً لصليب سامي باشا في « الأهرام » ، وفي « مجلة الإخوان المسلمين » من ٨ حزيران ١٩٤٥ . انظر أيضاً عند صبحي المحمصاني « فلسفة التشريع في الإسلام » ، ص ٢٢٠ — ٢٣٥ قولا في الموضوع .

١ إن توزيع الفقهاء للمذاهب الأربعة لم يكن في ذلك العصر بالدقة التي نعرفها اليوم . لقد كانت المذاهب متعددة يومذاك ومنتشرة كثيراً أو قليلا، ثم زالت بعد ذلك سواء أكان بسبب فواتها الشخصيات الفذة للدفاع عنها أم كان بسبب مبادئها المفرطة في التشديد . مثل ذلك مذهب الظاهرية الذي أسسه داوود الظاهري ، وهو يأبى كل قول بالرأي متمسكاً بظاهر النص . ومن بين أئمة=

لكنه يرضى بالاجتهاد إذا انبنى على الاستصلاح . ومذهب أبي حنيفة [1] (٧٩٧ م) الذي يجاهد في سبيل الرأي والقياس ، يصححه الاستحسان إذا مست إلى ذلك حاجة . ومذهب الشافعي [2] (٨٢٠ م) الذي يوسع مفهوم الإجماع ، بعد أن قصره مالك على المدينة ، إلى مفهوم الإجماع العام بعد رفضه الرأي والاستحسان الحنفي والاستصلاح المالكي [3] . ومذهب ابن حنبل [4] أخيراً (٨٥٥ م) الذي يتمسك تمسكاً شديداً بالمنقول عن السلف .

والجدير بالذكر هنا في نشأة الفقه وتطوره مما يتعلق بنشأة علم الكلام هو المنزلة التي يتبوؤها المنطق في المناقشات الشرعية . وهو منطق ظاهر على الأقل عند أصحاب الرأي ، ظل مطبوعاً بطابع خاص ، طابع المنطق القديم القائم كله على القياس . وكانت نتيجته انحلال العقول من قيودها السابقة ، وتعودها على الجدل وعلى النظر إلى المسائل من وجوهها كلها : فنجد عند الحنفية طلباً للعلة يبدو بمظاهر الحد الوسط في قياس ينزع إلى التقرّب من المنهج الأرسطي . إلا أن الأمر كان أمر انتقال من

= المذاهب الأخرى يذكر الأوزاعي ، سفيان الثوري ، الليث بن سعد ، سفيان بن عيينة ، ابن جرير الطبري الخ ... انظر أحمد أمين « ضحى » ، ج ٢ ، ص ١٧٢ – ١٧٤ ؛ والحاشية الطويلة للكوثري ، في طبعته « للتبيين » لابن عساكر ، ص ٣٦٠ – ٣٦١ .

٢ ولد في ٩٣ – ٧١٢ ، في المدينة وفيها مات سنة ١٧٩ – ٧٩٥ . EI ، ج ٣ ، ص ٢١٨ – ٢٢٣ (شخت) GAL ، ج ١ ، ص ١٧٥ .

١ EI ، ج ١ ، ص ٩٣ ، GAL ، ج ١ ، ص ١٦٩ .

٢ ولد في غزة سنة ١٥٠ – ٧٦٧ ، ومات في الفسطاط سنة ٢٠٤ – ٨٢٠ . قبره في سفح المقطم . EI ، ج ٤ ، ص ٢٦١ (هفنينغ) ، GAL ، ج١ ، ص ١٧٨ .

٣ يكاد الاستحسان والاستصلاح يترادفان ولكن الثاني يمتاز بمعنى أنه المراعاة للمصلحة العامة .

٤ ولد في بغداد عام ١٦٤ – ٧٨٠ ، ومات فيها عام ٢٤١ – ٨٥٥ . انظر EI مقال « أحمد » ، ج ١ ، ص ١٩٢ – ١٩٤ (غولد زيهر) ؛ GAL ، ج ١ ، ص ١٨١ تابع ؛ پاتون ، أحمد ابن حنبل والمحنة ، ١٨٩٧ .

جزئي إلى جزئي . « فتاه الحنفية في طلبٍ لا نهاية له للعلل المنطقية »[1] . وانه ليجب ان نتذكر هذا المنهج الفقهي : ذلك بأن العالم الديني عند المسلمين هو ، قبل أن يكون متكلماً ، فقيه ، اعني انه رجل يألف الأساليب الجدلية ؛ فلا يفوتـه أن يطبق على المسـائل الكلامية عـاداته الفكرية .

الحدث الثالث : التعريب عن اليونانية : هذا الحدث الثالث الذي يلفت الانتباه ، وقد كان له التأثير الأعمق في نشأة علم الكلام ؛ هو تعريب الكتب القديمة ، ولا سيا تعريب فلسفة أرسطو [2] . وقد ذكرنـا ان الإسلام تلاقى في دمشق مع اللاهوت المسيحي . أما في بغداد فانه تلاقى مع الفلسفة اليونانية . ويروي ابن النديم في « الفهرست »[3] كيف رأى المأمون فيما يرى النائم شيخاً فاضلاً ، هو أرسطو ، يلتمس منه تعريب مؤلفاته . كان ذلك بداية حركة شديدة في التعريب جعلت بـين أيدي العرب أمهاتِ الكتب الفلسفية في الفكر اليوناني القديم . وهكذا بلغ ذلك العمل شأوه بَعد أن أُخِذ به في عهد الأمويين [4] . كان في بدايته عمل فريق من المترجمين المسيحيين [5] ، يسرت انصرافَهم اليه في القرن الخامس

---

١ ماسينيون ، الحلاج ، ص ٥٨١ .

٢ إن المصنف المهم في الموضوع هو كتاب شتينشنيدر « الترجمات العربية من اليونانية » ، ليبزيج ، ١٨٩٣ . انظر أيضاً سارتون « المدخل » .

٣ طبعة فلوجيل ، ص ٢٤٣ .

٤ لقد ترجم طبيب يهودي يتكلم السريانية هو ماسرجويه البصري ، في ٦٨٣ ، من السريانية إلى العربية كتاباً في الطب وضعه باليونانية كاهن مسيحي من الاسكندرية اسمه أكرون ، (ابن العبري « تاريخ مختصر الدول » ، طبعة صالحاني ، ص ١٨٢) . ورد في « الفهرست » ، (ص ٢٤٢ — ٣٥٤) أن خالداً ابن الأموي الثاني ، كان أول من أمر ، في الإسلام ، بترجمة كتب يونانية أو قبطية في الكيمياء والطب والتنجيم .

٥ عن عمل السوريين في الترجمة والتعريب ، انظر دو بور « تاريخ الفلسفة في الإســلام » ، =

ترجماتٌ من اليونانية إلى السريانية باشروها في بلاد ما بين النهـرين وواصلوها في بلاد فارس بعدئذ . وسنعود في جزئنا الثاني إلى هـذه الترجمات وإلى فئاتها وسوابقها . على أنه لا بُدّ من ذكر مركز آخر لها في أيام العباسيين : حرّان [1] في بلاد ما بين النهرين ، مركز « الصابئة » الذين كانوا يتداولون اللغة العربية بسهولة ، وكان إسهامهم عظيماً في نشر الثقافة اليونانية . وفي بغداد أنشأ المأمون (٨١١ — ٨٣٣م) دار الحكمة التي حفلت بالمخطوطات ، وفيها انصرف المترجمون إلى عملهم . ففوجئ الفكر الإسلامي بمنطق أرسطو ومقالاته في الطبيعة وما وراءها ، وكان لها التأثير الحاسم على الصعيد النظري ، صعيد علم الكلام بالذات .

لقد حدث للمفكرين المسلمين ما يشبه النشوة الفكرية . اكتشف العقل قواه ، فتهافت على المشكلات الدينية جريئاً بل جسوراً . وقد أثار ذلك حفيظة المحافظين الواقفين عند ظاهر القرآن والسنّة ، والحذرين من كل بدعة [2] حذراً شديداً .

هذا وإن الأمر الذي كان له التأثير النهائي في توجيه الفكر النظري الإسلامي ونهوضه ، هو اضطرار هذا الفكر إلى أن يواجه مذاهب مختلفة غريبة على أهل السنّة قليلاً أو كثيراً . كانت هذه المذاهب قد جاءت من فارس والهند وسواهما من أقاصي أقاليم الخلافة ، أو نشأت في عاصمة الخلافة ذاتها ، نتيجةً للانطلاق في البحث الذي أخذ يستحيل إباحةً في

= شتوتغارت ، ١٩٠١ . (الترجمة الانكليزية ، ص ١١ — ١٧ ، الترجمة العربية لأبي ريده ، ص ١٥ — ٢٦) .

١ عن حران والصابئة ، انظر شولسون « الصابئة ومذهبهم » ، سان بترسبرغ ، ١٨٥٦ ، مجلدان . انظر أيضاً السيد عبد الرزاق الحساني « الصابئة قديماً وحديثاً » ، القاهرة ، (١٣٥٠ — ١٩٣١) .

٢ انظر بحثاً عن البدعة في EI ، ج ١ ، ص ٧٣١ (ماكدونالد) .

التفكير . فقام الزنادقة [١] على اختلاف مشاربهم يجاهرون ، على شدة أو ضعف ، زاعمين أنهم يصونون الإباحة الفكرية التي منحها الحكام ، بأعنف المذاهب مخالفةً للإسلام : المزدكية ، والمانَوية ، والدهرية ، ورفض الوحي ، وهلم جراً . ولكي يردّ على هؤلاء الخصوم جميعاً عمد علماء الإسلام إلى الأسلحة المعروضة عليهم واقتحموا غمار النضال . فنتج عن ذلك بالذات حركة علم الكلام في شكله الأول ، أعني مذهب المعتزلة . وهكذا أخذ الفكر الديني الإسلامي يعي للمرة الأولى ما انطوى عليه في ذاته .

ب - كلام المعتزلة

ليس لنا في هذا الكتاب التمهيدي أن نقبل على البحث في حركة المعتزلة نتناولها في مداهـا كله [٢] . إلا أنـه ينبغي لنا بوجه عام أن

---

١. كانت لفظة « الزنديق » تدل أولا على كل من ذهب مذهب الفرس ، ولا سيما المانوية . ثم تطورت حتّى باتت تدل على ذي الإباحية في التفكير . انظر براون « تاريخ الفرس الأدبي » ، ج ١ (نيويورك ، ١٩٠٢) ، ص ١٥٩ - ١٦٠ ، وأحمد أمين « فجر » ، ج ١ ، ص ١٢٨ ، و « ضحى » ، ج ١ ، ص ١٣٧ - ١٦٢ . انظر أيضاً ماسينيون « الحلاج » ، ص ١٨٧ تابع ... ، ميكالانجلوجيدي « الصراع بين الإسلام والمانوية » ، روما ، ١٩٢٧ . ڤاجدا « الزنادقة في بلاد الإسلام في أوائل العهد العباسي » ، RSO ، ١٧ ، ص ١٧٣-٢٢٩ ؛ ميناس ، « شكند - غومانيك » ، ص ٢٢٨ و ٢٤٣ - ٢٤٤ .

٢ إن خير ما كتب في الموضوع هو ما جاء به أحمد أمين في « ضحى » ، ج ٣ ، ص ٢١ - ٢٠٧ ، وفيه استخدم أغلب المراجع ولا سيما كتاب الخياط « كتاب الإنتصار » ، القاهرة ، ١٩٢٥. انظر أيضاً EI (نيبريغ) ؛ ألبير نادر « المعتزلة ومذهبهم الفلسفي » ، مطبعة اليسوعيين ، بيروت ، ١٩٥٦ ؛ أبو ريده ، « إبراهيم بن سيار النظام وراؤه الكلامية الفلسفية » ، =

نحدد نزعاتها وأن نبين الطابع الذي قامت عليه في مواقفها الرئيسة .

١ – الأصول التاريخية

لقد أدى أصل الاسم ذاته إلى تأويلات عديدة [1] . أما خصوم المعتزلة فاعتمدوا رواية ورد فيها أن واصل بن عطاء (٨٤٨ م) اعتزل

= القاهرة ، ١٩٤٦ .

* لا بد من تكميل كل ما ورد هنا بما نشر عن المعتزلة بعد ظهور الكتاب ولا سيما :

١ – شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين ابن أبي هاشم ، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبه ، ١٣٨٤– ١٩٦٥ .

٢ – المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار ، ظهر منه :

– الجزء السابع ، خلق القرآن ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٦١ ،

– الجزء السادس ، ١ ، التعديل والتجوير ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ١٩٦١ .

– الجزء السادس ، ٢ ، الإرادة ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٦٢ .

– الجزء السادس عشر ، في إعجاز القرآن ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٦٠ .

– الجزء الثامن ، المخلوق ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٦٥ .

– الجزء التاسع ، التوليد ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٦٥ .

– الجزء الثاني عشر ، النظر والمعارف ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٦٤ .

– الجزء الثالث عشر ، اللطف ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٦٢ .

– الجزء السابع عشر ، الشرعيات ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٦٣ .

انظر في MIDEO ، رقم ٧ و ٨ ، سنة ١٩٦٢ – ١٩٦٣ ، و ١٩٦٤ – ١٩٦٦ ، الأبحاث التي وضعها الأب قنواتي عن ذلك كله . (جبر)

[1] انظر نلينو « اسم المعتزلة في أصوله التاريخية » ، RSO ، ج ٧ (١٩١٦) ، ص ٤٣١ – ٤٣٥ . انظر أيضاً أحمد أمين « فجر » ، ج ١ ، ص ٣٣٨ و ٤٤٨ .

الحسن البصري في مسألة الحكم الشرعي عن الفاسق ، مرتكب الكبيرة . على أن واصلاً ذهب إلى أن الفاسق لم يكن مؤمناً ولا كافراً على وجه الإطلاق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين .

لقد انتهى نالينو وأحمد أمين [١] ، كل منهما مستقلاً عن الآخر ، إلى توهين هذا الرأي . ذلك بأنهما أثبتا أن اسم المعتزلة ، في مجال العلم بالعقيدة ، لم ينطوِ في أصله على معنى الانشقاق عن السنّة . فإن أهل السنّة لم يأخذوه على هذا الوجه إلا في عهد متأخر ، تشنيعاً على المعتزلة . ولقد اختاره أو تقبّله المعتزلة الأولون بمعنى « الحياد » في مقابل الفئتين السياسيتين (أهل السنّة والخوارج) اللتين اختلفتا اختلافاً عميقاً في العاصي كيف يوصف شرعاً .

ولقد أشرنا سابقاً إلى بداية الخوارج كيف كانت ، فبيّنا أهمية الوجه الذي حُلَّتْ مشكلةُ الفاسق في ضوئه تحديداً للموقف السياسي . فبين الطرفين المتنافرين تنافراً لا مردّ له ، وقفت فئة المعتزلة ، أهل الحياد الراغبون في أن يبقوا في « منزلة بين المنزلتين » . وإن شئنا فلنقُلْ : إنهم فئة « حزب ثالث بين حزبين » ، حزب التوفيق ، أعني حزباً سياسياً على كل حال . جاء المعتزلة من حيث « العقيدة » أو من حيث النظر ، يستعيرون من الاصطلاح السياسي هذه التسمية التي تدل دلالة كافية على موقفهم الفكري . ومن المحتمل أن تكون الفئة الأولى لهؤلاء المعتزلة النظريين قد ضمت أفراداً يختلفون في آرائهم في العقيدة من نواحيها الأخرى . ففي القرن الهجري الأول ، وحتى في الثاني ، كانت العقيدة ما تزال غير محلولة حلاً نهائياً في بعض حقائقها ، مثل حقيقة الجبر والاختيار . فكان بوسعهم أن يؤيدوا أحد الطرفين المتباينين من غير أن

---

١ أحمد أمين « فجر » ، ص ٣٤١ .

يتهموا بالخروج على العقيدة القويمة . والحق أن المعتزلة اتخذوا هـذا الوصف لإبراز ناحية خاصة من نواحي مذهبهم .

ثم أخذ الأصل الحقيقي لهذا الاصطلاح ، فيما يبدو ، يضعف ذكره في المنتصف الثاني من القرن الثاني . وهكذا انتهى المعتزلة أنفسهم شيئاً فشيئاً إلى أن يُضْفوا على الاسم الذي عُرفوا به معنى « المنشقين » وإلى أن يحسبوا أهل السنّة قصدوا من استخدامه أن يعبِّروا عن استيائهم ، ولم يحتفظ بذكر الأصل إلا بعض الكتّاب . ورسخت الفكرة أخيراً بأن المعتزلة كانوا ، في أصلهم ، فرعاً من قدَرية القرن الأول ، وأن بداية أمرهم كانت مسألة القدر .

بلغ ازدهار المعتزلة أوجه في عهد النضال الذي نحن بصدده ، لا بمعنى أنه يجب أن نرى في هذا الازدهار مذهباً مُحْكَمَ التأليف يشبه خلاصةً تضم الحقائق الإسلامية ، مثلما كان الأمر في « الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الأكويني » . إنما تستخدم لفظة « مدرسة » هنا بالمعنى الواسع . فهيهات للمعتزلة أن يَبْدُوا على الوحدة والتجانس المفروضين في مفهوم « المدرسة » . لم يقع إجماع على مذهب واحد في حقائق العقيدة كلها بين أئمة المعتزلة : فمعتزلة البصرة (أبو هذيل العلاف [1]

١ ولد في البصرة (١٣٥ – ٧٥٢–٧٥٣م) ، وهو تلميذ واصل بن عطاء في بغداد . مات في (٢٢٦ – ٨٤٠–٨٤١م) . مذهبه معروف من خلال مؤلف الشهرستاني « كتاب الملل والنحل » طبعة كورتون ، ص ٣٤ – ٣٧ ، ومن الإيجي – الجرجاني . انظر EI ، ج ١ ، ص ٩٥ – ٩٦ . GAL ، ملحق ج ١ ، ص ٣٣٨ . ماكدونالد في « علم العقائد الإسلامية » ، ص ١٣٦ – ١٣٩ ، أحمد أمين « ضحى » ، ج ٣ ، ص ٩٨ تابع .... وأيضاً الأشعري ، « كتاب المقالات » (الفهرست) .

والنظام [1] ، والجاحظ [2]) ومعتزلة بغداد (بشر بن المعتمر [3] ، وأبو موسى المِرداد [4] ، وثمامة بن الأشرس [5] ، وأحمد بن أبي دؤاد [6]) . لكنهم مع ذلك ، كانوا مندفعين بروح واحد ، ولم يخطئ المؤرخون والمصنفون في الفِرَق إذ ردوا إلى أصول خمسة كلّ ما كان يميز هؤلاء العلماء الذين أقدموا بجَراءة على البحث في العقائد . أما تلك الأصول الخمسة فهي التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

---

١ هو من البصرة ، مات بين ٢٢٠ و ٢٣٠ هـ (٨٣٥ – ٨٤٥) في عنفوان شبابه . سمع عن أبي الهذيل ثم انفصل عنه . يجادل بحماسة (المانوية ، والدهريين ، والمحدثين ، الخ ...) . فقدت كتبه ، ونجد منها مختارات عند الجاحظ تلميذه . انظر EI ، ج ٣ ، ص ٩٥٣ GAL ، ملحق ج أ ، ص ٣٣٩ . أحمد أمين « ضحى » ، ج ٣ ، ص ١٢٧ – ١٤٠ وكتاب أبي ريدة المذكور ، ص ٤٦ ، حاشية ١ .

٢ تلميذ النظام . أديب قبل كل شيء بالرغم من نشاطه مع المعتزلة . مات عام ٢٥٥ – ٨٦٩ . انظر EI ، ج ١ ، ص ١٠٢٨ – ١٠٢٩ GAL ، ج ١ ، ١٥٢ ؛ أحمد أمين « ضحى » ، ج ٣ ، ص ١٢٧ – ١٤٠ .

٣ إمام مدرسة بغداد . مات عام ٢١٠ – ٨٢٥ . انظر EI ، ج ١ ، ص ٧٥٠ ؛ GAL ، ملحق ج ١ ، ص ٣٣٨ . أحمد أمين ، « ضحى » ، ج ٣ ، ص ١٤١ – ١٤٦ .

٤ معاصر أبي الهذيل ، انظر أحمد أمين « ضحى » ، ج ٣ ، ص ١٤٦ – ١٤٧ .

٥ معتزلي في بغداد « ضحى » ، ج ٣ ، ص ١٤٩ – ١٥٥ .

٦ ولد في البصرة ، عام ١٦٠ – ٧٦٧ ، ومات عام ٢٤٠ – ٨٥٤ . « ضحى » ، ج ٣ ، ص ١٥٥ – ١٥٩ .

٢ ـ الأصول الخمسة

أ ـ التوحيد [١] أولاً : هو أعظم الأصول أهمية في مذهبهم ، إذ أن الأصول الأخرى منه تنبعث . لقد نعلم أن القرآن يشتمل على آيات تصف الله بصفات الإنسان [٢] . كما انا نجد القرآن يلح في بعض آياته على ما يَفْصِل الله عن كل مخلوق : « ليس كمثله شيء » [٣] . أما الأجيال الأولى ، فكانوا مستسلمين إلى مجرد الإيمان . فأخذوا بهذه الآيات وتلك لاجئين ، للتوفيق بين الطرفين ، إلى غيب الله ، ممتنعين من إبداء أي ضرب من التفسير . وفي مقابل « المجسّمة » [٤] الذين يأخذون بظاهر الآيات التي ورد فيها وصف الله بصفات الإنسان ، كانوا يكتفون بقولهم في الله : ان له يداً وأذنين ووجهاً ، ولكن ذلك كله ليس شبيهاً بما فينا [٥] . أما المعتزلة ، فأقبلوا على الأمر في أصوله : إن التنزيه يجب أن يطبق بكل ما فيه من قوة . والقرآن ذاته يدعو إلى ذلك : ينبغي أن ينفى عن الله كلُّ مخلوق . وما القول في الآيات التي تصف الله بأوصاف الإنسان ؟ إنها تؤوَّل استناداً إلى أصول التشبيه

---

١ عن معنى اللفظة والمناقشة فيه ، انظر الباجوري « جوهرة » ، ص ٨ .

٢ قرآن ، ١٦ : ٥٢ ؛ ٧ : ٥٢ ؛ ٥ : ٦٩ ؛ ٥٥ : ٢٧ ؛ ٦٧ : ١٦ .

٣ قرآن ، ٤٢ : ٩ ؛ ٦ : ١٠٣ ، انظر أحمد أمين « ضحى » ، ج ٣ ، ص ٢٥ — ٢٦ .

٤ المجسمة انظر مقال « التشبيه » ، EI ، ج ٤ ، ص ٧١٩ — ٧٢٢ « شتروثمان » ، غولد زيهر « العقيدة » ، ص ٨٦ — ٨٧ .

٥ الباجوري « جوهرة » ، ص ٧٦ . هنا أيضاً الجزء الثالث ، الفصل الثاني .

والاستعارة [1] ، بل تسلب إذا اقتضى الأمر ذلك . وكذلك القول في الأحاديث : يرفض ما جاء منها بمعنى مخالف . ولا بد ، مهما يكلف الأمر ، من الحفاظ على الوحدانية الإلهية المطلقة ، وذلك بتوحيد الله توحيداً لا يتسع لشيء آخر . وفي مقابل الأوصاف الواردة عند أهـل الحديث وأنصار علي ، وهي تشبّه الله بالإنسان ، قال المعتزلة بجهلنا التام في ما يتعلق بالله في ذاته [2] . لم يذهبوا إلى ما ذهب اليه الجَهْمية [3] الذين كانوا ينفون الصفات في الله نفياً مطلقاً . لكنهم قالوا في هـذه الصفات : إنها هي والذات أمر واحد ، وإنها ليس لها قيام حقاً في ذوات . ثم أثبتوا الله قائماً بذاته ، خالقاً ، رداً على الدهرية [4] . وكذلك القول فيه تعالى إن كان روحاً مطلقاً : فإنه لا يدرك بالحواس . وأدى ذلك بهم إلى أن نفوا « رؤية الله » في الآخرة ، تلك الرؤية التي قال بهـا أهل النقل [5] . ولقد ساقهم القول بتنزيه الله تنزيهاً مطلقاً عن كل علاقـة

---

١ عن « التأويل » ، انظر هنا الجزء الثاني ، الفصل الأول ؛ والجزء الثالث ، الفصل الثاني . انظر أيضاً غولد زيهر « العقيدة » ، ص ٨٣ . أحمد أمين « ضحى » ، ج ٣ ، ص ٢٢ تابع .. عن موقف الحنـابلة ورفضهم للتأويل ، انظر غولد زيهر « العقيدة » ، ص ٢٦٣ . عن ابن تيمية ، انظر لاووست « ابن تيمية » ، ص ١٥٧ ، حاشية ٤ .

٢ يروي الأشعري عقيدتهم في « مقالاته » ، طبعة ريتر ، ص ١٥٥ .

٣ أتباع الجبري ، جهم بن صفوان .

٤ إنهم ماديون طبيعيون . يصفهم الخوارزمي في « مفاتيح العلوم » : « إنهم ينفون عن الزمان أن يكون له بداية » . وينسب الجاحظ إليهم في « كتاب الحيوان » ، علاوة عن الإلحاد والمادية ، إقامتهم السلوك على مبدإ اللذة . انظر EI ، ج ١ ، ص ٩١٧ — ٩١٨ .

٥ انظر الجرجاني « مواقف » ، الكتاب الثامن ، ص ١١٥ تابع ...

بالعالم إلى أن يميزوا بين القديم والحادث تمييزاً دقيقاً ، وإلى ان يرفضوا رفضاً باتاً كلّ قول بالحلول [1] .

لكن اثبات الله منفصلاً عن العالم يثير مشكلة العلاقات بين الله والعالم . فيتساءل المعتزلة عن علم الله بالأشياء أكان سابقاً لوجودها أم ناشئاً معها ؟ ويخرجون إجمالاً بالنتيجة التالية : إن لله علماً « حادثاً » أو « مخلوقاً » بالإرادات المستقبلة وبالممكنات بوجه عام [2] . ويبحثون أيضاً بالمقدورات ، وفي الحدود التي تتصرف القدرة الإلهية في نطاقها . ثم يحللون قدرة الإنسان على أفعاله ، ويذهبون إلى أنه يخلقها بالتولد [3] .

هذا ويؤدي بهم أخيراً اهتمامهم الدائم بدفع كل ما يمت إلى الشرك بصلة إلى القول بخلق القرآن [4] . وهذه القضية قد لفتت — أكثر من غيرها — الانتباه اليها في تاريخ المعتزلة ، لما كان لها من الأصداء السياسية ، وسنعود اليها بعد حين . وكان استدلال المعتزلة ، في هذا الصدد ، أوضح ما يكون بساطة . إن الله واحد في صفاته فلا يقبل فيه تغيير . من المستحيل إذن أن يكون القرآن ، وهو كلام الله بمعنى أنه صفة ، غير مخلوق ، ما دام ذا كثرة في ذاته ، وواقعاً في الزمان . ولم يفت المعتزلة

---

١ ولقد يرفضه السنيون أيضاً . انظر EI ، ج ٢ ، ص ٣٥ (ماسينيون) .

٢ انظر الأشعري « مقالات » ، ص ٢٢٢ ؛ الخياط « كتاب الانتصار » ، طبعة نيبرج ، القاهرة ، ١٩٢٥ ، ص ١٢٦ . انظر أيضاً ميناس « شكند — غومانيك » ، ص ١٥٦ — ١٥٧ .

٣ عن « التولد » انظر أحمد أمين « ضحى » ، ٣ ج ، ص ٥٩ . ابن حزم « فصل » ، ج ٥ ، ص ٥٩ .

٤ انظر في خاتمة هذا الفصل .

أن يجدوا في الكتاب ذاته نصوصاً تؤيد دعواهم . وفي نهاية المطاف خرجوا بأن القرآن « جنس » للكلمات مخلوق لله . ولقد عرف بأنه « كلام الله » لأنه خلق خلقاً مباشراً ، خلافاً لما هو حادث في كلامنا .

ب — أما أصل المعتزلة الثاني فهو العدالة الإلهية [1] : وكان هذا الأصل يستخدم مع الأصل الأول للدلالة عليهم . أو بالأحرى كانوا هم أنفسهم يتباهون بأنهم « أهل العدل والتوحيد » [2] . ولقد حللوا مفهوم العدالة الإنسانية ثم ارتقوا به إلى الله ، فخرجوا بالنتيجتين التاليتين :

١ — ان الله عليم حكيم ، فلا بد من أن يعمل لغاية ، تحقيقاً لقصد معيّن . ففي العالم نظام مراد في ذاته ، وهو نظام حقيقي ، وفيه إذاً أوساط هي غايات فرعية أيضاً ، موجهة هي ذاتها في نظامها إلى غاية نهائية . فينتج عن ذلك وجود الخير والشر حقيقيين ، سابقين للتحديد الذي جاء الشرع به . فيجب على الله فعل الأصلح دائماً ولا يسعه أن يريد سوى الخير [3] .

٢ — لا يريد الله شراً ، ولا يأمر به ، لأن إرادته وأمره شيء

١ إن الغزالي ينظر نظراً دقيقاً في هذا المفهوم في كتابه « المستصفى » ، طبعة القاهرة ، ١٣٢٢ ، ج ١ ، ص ٥٥ تابع ...

٢ انظر المسعودي « مروج الذهب » ، ترجمة فرنسية ، ج ٦ ، ص ٢٠ ؛ أحمد أمين « ضحى » ، ج ٣ ، ص ٤٤ .

٣ انظر لويس غرديه « مقياس حريتنا » ، ص ٤٥ — ٤٨ . ثم المرجع ذاته ، ص ٥١ تابع ....

واحد . فالإنسان هو الذي يخلق الشر ، كما انه يخلق الخير أيضاً ما دام الإنسان خالقاً لكل أفعاله ، صالحة كانت أم سيئة . ذلك بأنه تلقى من الله قدرة تتيح له أن يتصرف بحرية مطلقة ، فلم يكن بد من أن يثاب على حسناته ويعاقب على سيئاته .

ج – يتعلق الأصل الثالث بالوعد والوعيد ، أعني مصير المؤمن والفاسق والكافر في الآخرة . ولذلك ورد هذا الأصل بعنوان « الأسماء والاحكام » ، على ان ذلك يعني الحكم الشرعي الذي يحدد للأولين وللآخرين مصيرهم . وتتعلق بهذه المسألة مُسَلَّمات الفقه العامة . ثم يستلزم ذلك كله مشكلة الإيمان والكفر برمتها . فالإيمان – في نظر المعتزلة – ليس تصديقاً بالقلب وشهادة باللسان وحسب ، بل هو أداء الأعمال التي كلف الشرع بها أيضاً . وان شئنا فلنقُلْ : إنه الانتهاء عن الكبائر [1] . فلا يسعنا القول في المسلم الذي ارتكب هذه الكبائر : إنه مؤمن كامل . ولا مفر له ، ان لم يَتُب ، من عقاب الله في جحيم أبدي [2] . والذين ماتوا على الإيمان ، وما كانوا إذاً من مرتكبي الكبائر ، كفل الله لهم بوعده دخولَ الجنة . أما الكفار والفاسقون فمصيرهم إلى جهنم تحقيقاً لوعيده تعالى . هذا ويشتمل أصلنا الثالث أيضاً على مسألة النقل وصحته ، ومسألة الإجماع الذي ليس ضرورياً ان يعصم من الزلل ، وهو قول يخالف ما كان يذهب إليه أهل الحديث والسنّة .

---

١ انظر هنا الجزء الثالث ، الفصل الأول ، ص ٣٣٣ .

٢- وهذا يخالف تعاليم أهل السنة الذين يرون أن كل مسلم مصيره الجنة ، ولو عذب عذاباً عابراً ، ما دام على إيمانه . فالإيمان وحده هو المنجي .

د – أما الأصل الرابع ، القول بالمنزلة بين المنزلتين (بين الكفر والإيمان) فإنه ملحق لتصور المعتزلة العدالة الإلهية والإيمان ، وهو ينطبق طوعاً على الأصل الثالث . إن الذنوب تقسم إلى كبائر وصغائر ، ولا يقع وعيد الله إلا على الأولى . ثم إن بين الكبائر فواحش أضحى مرتكبها كافراً معروفاً . وهي تتصل بالإيمان في الله (كأن نشرك بالله ، ونتصوره ظالماً ، كاذباً ، الخ ...) . أما الكبائر الأخرى فتجعل مرتكبها فاسقاً، ومنزلته بين منزلة المؤمن ومنزلة الكافر . يجازى في الآخرة بجحيم أبدي أقل هولاً من جحيم الكافر ، ولكنه في الدنيا يبقى فرداً من الأمة الإسلامية .

هذا وينبغي لنا ألا ننسى أن هذه المسألة المتعلقة « بالمنزلة بين المنزلتين » نشأت تاريخياً من المسألة السياسية المتعلقة بالخلافة وبحكم الخليفة الفاسق ، سواء أكان هذا الحكم شرعياً أم لم يكن . وكذلك مسألة المساواة بين الخلفاء الأربعة الأولين ، كانت موضع نقاش دام طويلاً .

هـ – أما الأصل الخامس والأخير فإنه يحدد موقف المعتزلة من العمل بما فرض الله من « أمر بالمعروف ونهي عن المنكر [1] » . وكان بعض المسلمين يكتفون بالإنكار بالقلب ولا يجاهرون بموقفهم . وكان غيرهم يدعو إلى العمل المباشر . فتقيَّدَ المعتزلة بهذا الموقف الأخير .

---

[1] انظر مثلا قرآن ٣ : ١٠٦ ، ١١٠ . ونعلم أن هذا الوجوب هو الذي كان في أصل الحسبة، وهو أشبه ما يكون بشرطة الأخلاق والمعاملات ، وكانت من العناصر المهمة في المدن الإسلامية في القرون الوسطى . انظر EI ، ج ١ ، ص ٣٣٧ ؛ ج ٣ ، ص ٧٥١ .

فلا يكفي الإنكار بالقلب ، والزجر باللسان والجوارح ، بل يجب فرض النظام « بالسيف » . ولم يتوسع مؤرخو الفرق بين المسلمين بهذا الأصل ، خلافاً لما فعلوا في الأصول الأربعة الأولى . ولعل ما في معالجة هذا الأصل من الدقة هو السر في تعليل ذلك . فإن الملوك والأمراء سرعان ما تثور حفيظتهم من أجل هذا ، وهم لا يحبون أن يتساءل الناس عن حدود سلطانهم . إلا أن الاشعري يذكر ، مع ذلك ، في « مقالاته »[1] مذهب المعتزلة في هذا الأصل : إن كان لنا رجاء التغلب على الخصم ، وجب خلع الحاكم المذنب وقتله إذا اقتضت الحاجة ذلك ، ثم إرغام الخصم ، تهديداً بالقتل ، على أن يقبل بالمذهب الحق .

٣ ـ فوز المعتزلة ونكبتهم

إن هذا كله يدلنا على ما نكون عليه من خطإ في تصورنا للمعتزلة أنهم هم « المتحررون » في الإسلام الذين يجاهدون لحرية الرأي والنقاش[2] . لا شك أنهم متحررون إن عنينا بذلك موقفهم من الماضي ورغبتهم في إفساح المجال للعقل أمام العقيدة ، فلا يخشون مخالفة ما نُقل من الآراء . إلا أنهم لم يكونوا متحررين عندما أصبحوا سادة الموقف ، ودلّوا على ما لديهم من تعصب وانقباض ، وأصروا على فرض آرائهم الخاصة بالقوة . ذلك بأنهم كُتب الفوز لهم ردحاً من الزمان . لقد انحازوا عن العباسيين

---

١ انظر « مقالات » ، ج ٢ ، ص ٤٦٦ .

٢ انظر ملاحظات غولد زيهر « العقيدة » ، ص ٩٦ ، و « ابن تومرت » ، ص ٦٢ .

برهة من الزمن[1] ، إلا أن العباسيين ، منذ المعتصم ، شاركوهم في آرائهم ، فانتهى الأمر إلى حلف بين الطرفين . ثم جاء المأمون وكان معتزلياً عن يقين ، فحاول المعتزلة تطبيق نظرياتهم بالقوة على ما في الأمر من ضرر جسيم على الأمة .

لقد نجد في كتب التاريخ رواية تلك المحنة[2] المشهورة بمراحلها المختلفة . كانت اضطهاداً دامياً قام به حاكم مستبد « متنوّر » تدفعه غيرة عمياء ، وتستحثه شرذمة مبيتة أغراضها ، محاولاً بإصرار أن يهدي رعاياه . ونعلم أن النضال بلغ حدّته في مشكلة خلق القرآن : هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ كذلك كان السؤال . والإجابة عنه كانت تقضي بالحياة أو الممات . حاولوا أولاً أن يقنعوا بوسائل اللطف الرّسميين من أهل الشرع ، أعني القضاة ، فامتحنوهم في سلامة معتقدهم ، فتظاهر بعضهم في دهاء بالرجعة عن أقوالهم ، وقاوم بعضهم الآخر جهراً . فلجأ أولو الأمر حينئذ إلى وسائل العنف : فابن حنبل ، بطل السنّة المتقيّد بظاهر النص ، أقاموا عليه السؤال ، ثم جلدوه وسجنوه . ثم نفوا غيره . وأخذ علم الكلام يتلطخ ، في عنفوانه ، بالدماء : لقد استباح أن يضحي لنفسه بأولئك الذين عجزت أدلته أن تنزعهم من « قيود الماضي » .

أجل ، كان العهد عهد نضال . والحق يقال : إنه لم يكن نضالاً بذلك التعصب الأعمى في سبيل الحكم بل بتحيز الفئتين المتقابلتين وتطرفها . « أصحاب المذهب » من ناحية : هؤلاء الذين يؤمنون بعقلهم

---

١ أحمد أمين « ضحى » ، ج ٣ ، ص ٨٣ .

٢ انظر خاصة پاتون الذي ذكرناه ، في « أحمد بن حنبل والمحنة » ، ليدن ، ١٨٩٧ .

وبدين معقول ، عادلين بين الأمور الالهية والأمور البشرية . إنهم يحاولون التوفيق بين العقل والإيمان بإغفال الكثير من الإيمان كلما مست إلى ذلك حاجة . ثم المؤمنون من الناحية الثانية ، يدفعهم الورع واليأس إلى أن يتقيدوا بالمنقول عن السلف . إنهم الظاهريون المتحمسون ، يأبون بشدّة كل تسامح وتساهل مع الذين ينظرون إليهم نظرتهم إلى كفار سوء . خصام ذو خطر جسيم لم يكن المصير فيه مصير السلام والوحدة في الأمة الإسلامية فحسب ، بل كان مصير روح الأمة ونفسها ، إذ أنها أصبحت حينئذ على خطر من أن يعتريها التبدل في الصميم . ولقد عظم خطر الخصام أيضاً بقدر ما كان بين كل من الطرفين وبين الفكر من علاقة . فأئمة المعتزلة يمثلون نخبة الفكر في الإسلام ، هم فئة المثقفين ، اشتهر بينهم رجال يتحلون بالآداب مثل الجاحظ والنظام والعلاّف ، وهم شعراء ومغنون . ولم يكونوا غير ذوي دين كما يدّعي خصومهم كذباً واختلاقاً . أما « المقاومون » فانهم لا يظهرون دائماً كبير ودّ للفكر ومقتضياته . ولكن المعتزلة اضطروا في نهاية الأمر إلى أن يبوؤا بالخذلان . وعندما انتهى الحكم إلى المتوكل زال نفوذهم وأصبحوا هم بدورهم عرضة للضغائن والاضطهادات . أُحرقت كتبهم ، وصودرت أموالهم ، وأهينوا في أشخاصهم . ولم يبق لدينا اليوم من مؤلفاتهم سوى مقتطفات نادرة أنقذت بشق النفس من وجه النقمة العارمة التي انقلب بها عليهم هؤلاء الذين اضطهدوهم من قبل .

فالأمر الذي لا شك فيه هو أنهم باؤوا بالخيبة في مجال العلم العقدي الرسمي . وسنرى أهل الحديث ينتصرون ويهتفون ثم يرفعون الهامات عاليات . إلا أن ما جاء به المعتزلة كان شيئاً نفيساً ، وأودعوا العقلية الإسلامية خميراً كان حقاً أقوى من أن يزول بهزيمتهم . ولا ريب أن

مذهب الاعتزال يشكّل منعطفاً في تاريخ الفكر الإسلامي . لقد طبَعَ ، ولو عن طريق المقاومة ، بطابع حاسم نهائي ، الوجْهَ الذي عليه أخذوا ينظرون إلى مسائل علم الكلام [1] . أصبحت هذه المسائل تعالج دائماً وتناقش في إطار الحدود التي وضعها لها العَلاّف . ولا عجب ! إنّه لم يكن بد ، للاستيلاء على العقل الاعتزالي الخارج عن حدوده ، الذي أراد أن يغمر كل شيء ، من بعض التسامح معه ومن الأخذ ببعض مواقفه . فإلى أحد المتسللين من مذهب المعتزلة يعود الفضل في تخطيط ذلك الطريق الوسط القائم على التوفيق بين الطرفين .

---

1. يقول أحمد أمين : « وفي رأيي أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة » : « ضحى » ، ج ٣ ، ص ٢٠٧ .

- ٤ -

انتصار الاشعرية

أ ـ الأشعري

لقد أتيح لأبي الحسن الأشعري[١] ، الذي اعتزل المعتزلة أن يجهز عليهم بأشد ضربة ربما كانت هي الحاسمة . فأصبح المذهب الذي خرج به هو بالذات مذهب أهل السنّة في الإسلام .

معالم مذهبه

لقد وقف أحد أتباعه ، ابن عساكر (توفي٥٧١ـ١١٧٥) إحياء لذكراه ، كتاباً كله ثناء ، نجد فيه مجموعة من الأخبار نَزْعَتُها إلى

---

١ انظر EI ، ج ١ ، ص ٤٨٧ ؛ GAL ، ج ١ ، ص ١٩٥ ، ابن خلكان ، (طبعة ڤوستنفلد) رقم ٤٤٠ ؛ « فهرست » ، طبعة فلوجيل ، ج ١ ، ص ١٨١ ؛ الشهرستاني « ملل » (طبعة كورتون) ، ص ٦٥ ماكدونالد في « علم العقائد الإسلامي » ، ص ٨٧ تابع =

التبجيل ، ظاهرة . والغاية منها تبيان ما تنبأ به الرسول ذاته عن الرجل الذي سيكون للإسلام مجده وفخره [1] . ينبه ابن عساكر أن بطله كان يماني الأصل ، من تلك الأرض المباركة التي كان النبي قد وصفها بأنها موطن العلم والحكمة . كان أبو موسى الأشعري المشهور بتقواه وبنشاطه لدى ظهور الإسلام أبا جده ، وقد دلت على ضعف سياسته حادثةُ التحكيم المشؤومة بصفين بين علي ومعاوية .

أما الأشعري ذاته فولد في ٢٦٠ هـ (٨٧٣ — ٨٧٤م) في البصرة حيث كان النشاط العلمي قد بلغ أشده في أواخر القرن التاسع . لم يلبث ذكاؤه الوقاد أن حمله منذ شبابه ، على الولوع بنظريات المعتزلة المغرية ، وقد اشتهر في تأييدها آنذاك الجُبّائي إمام المذهب في البصرة [2] . وقد أقام الأشعري مع أستاذه أربعين سنة تقريباً ، فأصبح معاونه ، وأسهم معه إسهاماً كبيراً في الدفاع عن قضايا المعتزلة . ثم ما هو إلا أن فوجيء يوماً بالأخطار التي ألفى الاعتزال يهدد بها الإسلام ، فاهتدى إلى عقيدة

= — « كتاب اللمع » ، و « رسالة استحسان الخوض في علم الكلام » ، طبعة مكارتي ، بيروت ، المبعة الكاثولبكية ، ١٩٥٣ (مقدمة وشرح بالانكليزية) .

— ميشيل ألارد ، « مشكلة الصفات في مذهب الأشعري وأتباعه الأول العظام » ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٥ (بالفرنسية) — جبر —

١. ابن عساكر « تبيين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري » ، دمشق ، ١٣٧٤ هـ .

٢ مات سنة ٣٠٣ — ٩١٥-٩١٦ . كان ابنه أبو هاشم (توفي في ٣٢١ — ٩٢١) أشهر منه أيضاً ، ولا سيما في نظريته عن الأحوال . انظر EI ، ج ١ ، ص ١٠٨٩ ؛ GAL ، ملحق ج ١ ، ص ٣٤٢ ، هورتن « المذاهب الفلسفية » ، ص ٣٥٢ و ٤٠٣ تابع ....

الحق . وفي بعض الروايات أن النبي تراءى له في المنام وحثّه على أن يتبع سبيل أهل الحق من المؤمنين . ويقول بعضهم : إنه انفتحت عيناه بعد السؤال المشهور الذي طرحه عليه أستاذه بشأن الإخوة الثلاثة وظل بلا جواب [1] .

مهما يكن من أمر ، فإن الأشعري أراد أن يُحدث ضجة حوله، وأن يعلن على رؤوس الملأ انفصاله عن الذين كانوا بالأمس أصحابه . فوقف يوماً في الجمع المحتشد في جامع البصرة ونادى بأعلى صوته : « كنتُ أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار ، وأن أفعال الشر

---

١ انظر رواية هذه القصة الواردة في مسألة الصلاح والأصلح عند الجرجاني ، ص ١٩٧ . — ١٩٨ ، والباجوري « جوهرة » ، ص ٦٤ . انظر أيضاً غرديه « مقياس حريتنا » ، ص ٦١ . وهذي فحواها :

« قال الأشعري : ثلاثة أخوة كان أحدهم براً تقياً ، والثاني كان كافراً فاسقاً شقياً ، والثالث كان صغيراً ، فماتوا . فكيف حالهم ؟

قال الجبائي : أما الزاهد ، ففي الدرجات ، وأما الكافر ففي الدركات ، وأما الصغير فمن أهل السلامة .

قال الأشعري : إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد ، هل يؤذن له ؟

قال الجبائي : لا ، لأنه يقال له : إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة ، وليس لك تلك الطاعات .

قال الأشعري : فإن قال ذلك الصغير : التقصير ليس مني ، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة .

قال الجبائي : يقول الباري ، جل وعلا : كنت أعلم أنك ، لو بقيت لعصيت ، وصرت مستحقاً للعذاب الأليم ، فراعيت مصلحتك .

قال الأشعري : فلو قال الأخ الكافر : يا إله العالمين ، كما علمت حاله فقد علمت حالي ، فلم راعيت مصلحته دوني ؟

قال الجبائي : إنك مجنون » .

أنا أفعلها ، وأنا تائب مقلع ، معتقد للرد على المعتزلة،مخرج لفضائحهم ومعايبهم »[1] .

والواقع أن تابع الجبائي بالأمس تحوّل على أصحابه الأوّل تحوّلاً عنيفاً كالذي تُفْضي اليه رِدّة المنقلبين على إحراق ما عبدوا بالأمس . لقد جعله اطلاعه على قضايا المعتزلة خصماً خطراً ، ولم يفت المؤرخين له أن يروا في هذا الاطلاع على بِدَع الاعتزال توفيقاً من الله له في انتدابه للرد عليها .

لكنه بالرغم من تمسكه الشديد بتعاليم السلف التي التزم التقيد بها تقيداً دقيقاً بعد ذلك ، لم يتردد في أن يبتدع هو ذاته ضروباً من المجادلة ، يتتبع بها خصومه حتى في مُسَلَّماتهم . ذلك بأن التقليد القديم كان يمنع من كل علاقة مع أهل البدعة ومن مناظرتهم[2] . ولكن رُبَّ بدع محمودة ، فضلاً على أن غاية ما في الأمر أن الأشعري كان يهتم اهتماماً شكلياً بعض الشيء بأن يحسن التدبير حتى يمسي خصومه هم الذين يطرحون أسئلتهم عليه ، فيصبح هو كالمدافع عن ذاته[3] . ولم يعرف في مقاومته هوادة : لقد سمعوه يلعن ، حتى في حال نزعه ، المعتزلةَ

---

١ ابن خلكان ، رقم ٤٤٠ ، ترجمة ده سلان ، ج ٢ ، ص ٢٢٨ ؛ في « علم العقائد الإسلامي » ، ص ١٨٩ .

٢ انظر ابن عساكر « تبيين » ، ص ٩٥ — ٩٧ . لأن السلف كانوا يرون مكالمة أهل البدع ومناظرتهم خطأ وسفهاً ، ص ٩٩ . ويربط هذا الموقف بحديث : « ولا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم » ، (ص ٩٩) . لكن المتكلمين كانوا يضطرون أحياناً إلى المجادلة على رؤوس الأشهاد عندما كان يريد أحد الأمراء أن يحضر المناظرة . راجع « تبيين » ، ص ١١٩ تابع .

٣ « تبيين » ، ص ٩٦ .

« المموِّهين المُمَخْرِقين »[1] .

إلا أنه في الآن نفسه ، كان يهتم اهتماماً بالغاً باستمالة المحافظين المتحمسين إليه ، أعني الحنابلة الغيُر . لقد أصبحوا الآن أصحاب الساحة بين أهل السنّة ، وهم ، في تتبعهم كل من غدا ذا علاقة بالبِدَع ، لا يرحمون . كان التعصب للمعنى الظاهر يحمل الحَشْوية َ، الذين كانوا أشدهم تهوساً ، على التقيد بمعنى العقيدة البادي تقيُّداً لم يفته أن يقلق ذوي الكياسة من المؤمنين . والرغبة في ردّ مساوئهم هي التي دفعت الأشعري إلى أن يضع « إبانته عن أصول الديانة » عند قدومه بغداد . إنه ، في مستهله ، يحاول استعطافهم ، فيعبّر عن إعجابه بابن حنبل راغباً في أن يثبت لأتباعه أن المسلم يستطيع أن يكون في إسلامه من الأبرار ، من غير أن يهوي إلى الغلو في التأويل بالظاهر[2] . ولم يفت ابنَ عساكر أن يبيّن اتفاق إمامه مع ابن حنبل . فيقول في « تبيينه » عن الأشعري : « تبينوا فضل أبي الحسن (الأشعري) واعرفوا إنصافه واسمعوا وصفه لأحمد بن حنبل بالفضل واعترافه ، لتعلموا أنهما كانا في الاعتقاد متفقين ، وفي أصول الدين ومذهب السنّة غير مفترقين . ولم تزل الحنابلة ببغداد في قديم الدهر على ممر الأوقات تعتضد بالأشعرية على أصحاب البِدَع ، لأنهم المتكلمون من أهل الإثبات . فمن تكلم منهم بالرد على مبتدع فبلسان الأشعرية يتكلم ، ومَنْ حقّق منهم في الأصول

---

١ « تبيين » ، ص ١٤٨ .

٢ إن الشيخ الكوثري يرد رداً عنيفاً رواية ابن الفراء في « طبقاته » لتلاقي الأشعري بالحنبلي البربهاري ، فقال له هذا : « إنه لا يعرف شيئاً من كتبه » ، انظر « تبيين » ، ص ٣٩٠ — ٣٩٢ والحواشي .

في مسألة فمنهم يتعلم » [1] . لم ينشأ الخلاف بين الطرفين إلا بعد ذلك بكثير ، ولم يكن ابن حنبل هو المسؤول عنه . لكن الواقع ، على كل حال ، أنه ورد في بعض الأخبار عن أشد الحنابلة تعصباً : أنهم ثاروا على ما كانوا يرونه بدعاً ، وأن فئة منهم حطموا ضريح الأشعري التذكاري في بغداد .

وهذه النزعة إلى التوفيق هي التي دفعت الأشعري إلى أن يحتفظ لنفسه بشيء من الاستقلال بين المذاهب الفقهية في زمانه ، فيظن كل إمام أنه يذهب إلى ما يذهب إليه هو ، وقد أدى ذلك ببعض المؤرخين إلى أن يذكروه تارةً مالكياً [2] وطوراً حنفياً [3] ، أما الأغلبية فيطيب لهم أن يروه شافعياً [4] .

أما مصدر هذه الليونة في تعليمه فهو أنه كان ينظر في فقه المذاهب ولا يتحزب لبعضها على بعض ، فكان يقول : « كل مجتهد مصيب

---

١ « تبيين » ، ص ١٦٣ .

٢ هذا هو الرأي الذي يرويه أبو عبد الله بن محمد بن موسى المايوركي الكلائي (في ابن عساكر « تبيين » ، ص ١١٧) . وهو خطأ كما يبينه السبكي في « طبقاته » ، ج ٢ ، ص ٢٥٥ . وأصل الخطأ في نظره ، هو أن أبا بكر الباقلاني كان مالكيا . وقد دافع عن الأشعري دفاعاً قوياً بحيث انه أطلق عليه اسم أستاذه .

٣ يقول هذا مسعود بن شيبة في مصنفه « كتاب التعليم » ، ويرويه أيضاً عبد القادر القرشي والمقريزي. يلاحظ الكوثري أن الأشعري لم يغير مذهبه الفقهي في ما يبدو ، بعد عدوله عن الاعتزال . انظر ابن عساكر « تبيين » ، ص ١١٧ وحاشيته .

٤ يتساءل السيد المرتضى في شرحه « للأحياء » عما إذا كان الأشعري شافعياً وحنفياً في الآن نفسه ، وهو أمر قد وقع لغيره أيضاً .

وكلهم على الحق ، لم يختلفوا في الأصول ، وإنما اختلفوا في الفروع ، فأدى اجتهاد كل منهم إلى شيء . فهو مصيب وله الأجر والثواب على ذلك »[1] .

هذا التسامح هو الذي سهل عليه جمع أهل السنّة حول مذهبه ، بحيث ادعى أنصاره أنهم لا يشكلون فئة جديدة في الإسلام ، أو بدعة جاءت بعد غيرها من البدع . بل يرون أنهم هم المسلمون حقاً ، وأن تعليمهم هو مذهب السنّة في الإسلام : « فان عددتم القول بالتنزيه وترك التشبيه تشعّراً فالموحدون بأسرهم أشعرية »[2] .

ولذلك يقول تلاميذه : « لسنا ننتسب بمذهبنا في التوحيد إليه على معنى أنّا نقلده فيه ونعتمد عليه . ولكنا نوافقه على ما صار إليه من التوحيد لقيام الأدلة على صحته لا لمجرد التقليد » . ولقد شبه بمالك ابن أنَس حيث انه لم يأتِ بمذهب جديد ، « وليس له في مذهب السنّة أكثر من بسطه وشرحه وتأليفه في نصرته »[3] .

رجع الأشعري مما كان عليه إذن إلى مذهب السنّة ، إلى القرآن وتعاليم السلف . فهل يعني هذا أنه عدل عن علم الكلام عدولاً تاماً ، أي هل عدل عن استخدام العقل في شرح العقيدة ؟ لا يخلو موقف الأشعري ذاته من بعض الاضطراب ، ولا تتفق الشواهد كلها

---

١ « كل مجتهد مصيب وكلهم على الحق وإنهم لا يختلفون في الأصول وإنما يختلفون في الفروع » . المرجع ذاته ، ص ١٥٢ .

٢ « تبيين » ، ص ٣٦٢ .

٣ انظر « تبيين » ، ص ٣٦٢ .

على معنى واحد في ما يتعلق به . صحيح أن الأشعري ما يزال من علم الكلام على عتبته كما ينبه غولد زيهر إليه بحق [1] ، وأنه من الخطأ أن يسوى ببساطة بينه وبين الأشاعرة من بعده . ولا شك أن الأتباع خففوا من الشدّة التي اعتمدها إمامهم في مقاومته المبادئ الفكرية ، ولقد ارتضوا أكثر مما ارتضى هو التقيد بعلم الكلام في تكييفهم المذهبي للعقيدة . هذا وقد ظل الأشعري محتفظاً بمواقف معتزلة عدل عنها ، فيما بعد ، أتباعه [2] . لكن الواقع أنه لا يسعنا أن نبدي حكماً في الأشعري مؤسس علم الكلام عند أهل السنّة بدون منازع ، ما لم نعد إلى ما بلغنا من مؤلفاته على الأقل . أعني : « مقالات الإسلاميين » [3] ، وهو المرجع الأقدم والأوسع مما بين أيدينا عن الفِرَق في الإسلام ، « والإبانة في أصول الديانة » [4] ، وهو كتيِّب نتبين حدساً وتخميناً ما في سطوره من رعشة الهوى . ومن المؤسف أن الأشعري ، المُناظِر البصير بفنّه ، لا يحسن التأليف ، وهو أمر لم يشق على مؤرخي الإمام أن يثبتوه [5] . فجاءت « مقالاته » موزعة إلى

---

١ غولد زيهر « العقيدة » ، ص ٦٩ تابع ...

٢ ولا سيما تحديد الإيمان . انظر « الإبانة » ، ص ١١ ، وفي ما يلي الجزء الثالث . انظر أيضاً فنسنك « العقيدة الإسلامية » ، ص ١٣٩ .

٣ نشره ريتر في اسطنبول ، ٣ مجلدات ، ١٩٢٠ — ١٩٣٠ .

٤ طبعت في القاهرة وفي حيدرآباد . ترجمة انكليزية ، كلين ، شيكاغو ، ١٩٤٠ .

٥ انظر ذلك كله ورأي ابن عساكر في « التبيين » ، ص ٩١ . وريتر يذكر هذا المقطع في تمهيده « المقالات » ، ص ٤ :

« قال أبو محمد الحسن بن محمد العسكري بالأهواز : « كان الأشعري تلميذ الجبائي يدرس=

جزئين كبيرين : جزء يتناول الفِرق وعنوانه « في الجليل من الكلام » وجزء يتناول المسائل ذاتها ، وعنوانه « في الدقيق من الكلام » . ولكنا لا نتبين فكرة يجري في ضوئها توزيع المواد . ثم رُبَّ أسئلة عولجت في الجزء الأول نراها معادة في الجزء الثاني .

إلا أن الجدير بالذكر مع ذلك هو صدق الأشعري في نقله لآراء خصومه . فإن قارنا بعض الذي نقله مع ما نجد مثلاً في كتاب « الانتصار » للخياط المعروف باعتزاله ، قدّرنا لدى مؤسس علم الكلام المجدد تغلبه على الحماسة التي لم يكن بدّ من أن تلزم حداثة عهده بالسنّة .

الحل الأشعري في أصوله

ما هو أسلوب الأشعري ، وما هي الأسس التي أقام عليها هذا العالِم « دفاعه عن العقيدة » ، وهو الذي كان في أمسه معتزلياً صميماً

= عليه فيتعلم منه ويأخذ عنه لا يفارقه أربعين سنة . وكان صاحب نظر في المجالس وذا إقدام على الخصوم ولم يكن من أهل التصنيف . وكان إذا أخذ القلم يكتب ربما ينقطع وربما يأتي بكلام غير مرضي . وكان أبو علي الجبائي صاحب تصنيف وقلم إذا صنف يأتي بكل ما أراد مستقصى ، وإذا حضر المجالس وناظر لم يكن بمرض . وكان إذا دهمه الحضور في المجالس يبعث الأشعري ويقول له : نب عني » . هذه الحكاية تدل على قوة أبي الحسن في المناظرة واطراحه فيها ما يستعمله بعض المجادلين من المكابرة ، وتنبئ عن وفور عقله وإنصافه لإقراره بظهور خصمه واعترافه . فأما ما ذكر فيها عنه من رداءة التصنيف ، وجمود خاطره عند الأخذ في التأليف ، فإنما أريد بذلك حالته في الابتداء لا بعدما من الله عليه به من الاهتداء . فإن تصانيفه مستحسنة مهذبة ، وتواليفه وعباراته مستجادة مستصوبة » .

من أنصار العقل المتهوسين ؟ أما في ما يتعلق بشرح القرآن أولاً ، فإنّه يرد رداً باتاً تنزيه المعتزلة لما ينطوي عليه من إفراط في السلب يؤدي إلى التعطيل ، أي تجريده تعالى من كل معنى إيجابي تجريداً تاماً [1] . إنه يريد أن يتقيد بتأويل النص بالظاهر ، فيبدو هنا تابعاً من أتباع ابن حنبل المخلصين . فلا عجب بعد ذلك مما جاءت عليه « العقيدة » التي يستهل بها كتيبه في « الإبانة » مصرحة بالانتساب إلى الإمام المتشدد ، ومن الثناء الذي يضفي عليه [2] . لكن هذه الظاهرية هي ظاهرية انفرد الأشعري بها ، إذ أن الأشاعرة المتأخرين ابتعدوا عن ظاهرية إمامهم الشديدة ابتعاداً محسوساً ، فتعرّضوا بذلك لسهام ابن حزم [3] والحنابلة أنفسهم [4] . وكذلك القول في مسألة الرؤية، والصيغ التي ورد فيها وصفه تعالى بأوصاف بشرية ، وفي مسألة الصفات[5] .

---

١ انظر « الإبانة » ، ص ٤٦ ؛ ابن حزم « الفصل » ، طبعة القاهرة ، ج ٢ ، ص ١٢٢ — ١٢٦ .

٢ « الإبانة » ، ص ٩ .

٣ يضم الأشعري إلى فرقة جهم بن صفوان وابن كرام في مسألة الإيمان على أنه تصديق بالقلب فقط « فصل » ، ج ٢ ، ص ١١١ . ويقول الكوثري في نشرته « لتبيين » ، ص ٩٢ ما يلي : « لابن حزم تحامل شديد على الأشعرية لا سيما على الباقلاني وابن فورك مع أنه لم يكن اطلع على كتب الأصحاب بالمغرب ، بل استغل ما بلغه فيهم من شياطين الحشوية الذين يختلقون في حقهم الأفك والزور ، وزاد هو تهويلا وتوليداً كما هو ديدنه . وإن لم يكن هو من الحشوية في الصفات بل مع المعتزلة في المعنى . وكان الباقلاني لا يعد داوود الظاهري (إمام ابن حزم) في شيء من الفقه كما كان غيره يقول في حقه مثل ذلك في أصول الدين . وهذا مما يهيج ابن حزم ويزيده مرضاً إلى مرضه » .

٤ لاووست « ابن تيمية » ، ص ٨١ — ٨٢ .

٥ « الإبانة » ، ص ٤٧ .

فإنه يذهب في ذلك كله إلى ما لا يتردّد ابن حنبل في التوقيع عليه .

هذا هو الأشعري ، كما نتبينه من المؤلفات التي نعرفه بها . بيد أنه يقابلنا أشعري آخر ، وهو الأشعري كما تصوره أتباعه . ففي نظر الجُوَيْني (القرن الخامس الهجري — القرن الحادي عشر الميلادي) شيخ الغزالي ، ليس الأشعري ، عالماً بالعقائد ، تابعَ ابن حنبل على آرائه ، بل هو رجل يوفّق بين طرفين متقابلين . ولدينا شاهد واضح على ذلك هو نص طويل للجُوَيْني يذكره ابن عساكر في «تبيينه»[1] . فإن القاضي المشهور يبيّن كيف اتبع إمامُه ، في أمهات المسائل ، طريقاً وسطاً بين إفراط المعتزلة وتفريط الحَشْوية ، وهم في الواقع من غلاة الحنابلة . وإنا لنلخص في الجدول (ص ١٠٤—١٠٥) القضايا الرئيسة الأشعرية موازية لقضايا الطرفين المتقابلين . فيسهل على القارئ أن يتبين هذه القضايا كيف ترضى ببعض التنزيه في الصفات ، وكيف أنها ، إن رفضت قدَرية المعتزلة ، فإنها لا تقبل مع ذلك رضًى بنفي الجبرية إذ لجأت إلى مفهوم «الكسب» ، وهو تخصص أو حكم قضائي يكِل الله به للبشر أفعالهم . ثم إن الله يُرَى في الجنة بالأبصار ولكن بدون حلول أو حدود أو صورة . أما اليد والوجه فهما من صفات الله ، وكذلك القول في نزوله تعالى إلى السماء السفلى ، وفي استوائه على العرش . ليس في الأمر شك إذن : إن الأشعري في نظر

---

١ ص ١٤٩ تابع . للزيادة في الشرح والتفصيل راجع لويس غرديه « العقل والإيمان في الإسلام » ، ١٩٣٧ ، ص ٤٥٧ — ٤٦٤ .

رجل مثل الجُوَيْني ، هو متكلم ، أعني أنه عالم يستخدم العقل ومبادئه ، وليس عالماً بالعقائد حنبلياً . هذا فضلاً على أن تابعاً آخر من أتباع الأشعري ، وهو ابن عساكر ، لم يفته أن يدافع دفاعاً شديداً عن شرعية الجدل العقلي [1] . فأخذ علم الكلام كله بعد ذلك يرى في الأشعري مؤسسه .

أما أن يكون الأشعري مؤسساً لعلم الكلام من حيث إن هذا العلم منهج للدفاع عن الموقف السلفي الذي هو موقف « أهل الحديث » ، فليس علينا ، للتيقن من هذا الأمر ، إلا أن نلقي نظرة على « الإبانة » . فإن هذا الكتيّب أحدث ، في عالم التوحيد الإسلامي ، اتجاهاً جديداً . إنه الصلة بين « العقيدة » في العهود السابقة وبين « المقالات » في التوحيد التي استوى فيها علم الكلام على أشده ، مثل تلك التي وضعها الغزالي [2] والبيضاوي [3] والإيجي [4] والسنوسي [5] . وربما كانت « الإبانة » ، مثلما ينبه فِنْسِنْك بحق متفقاً مع الكوثري [6] ، أولَ كتاب وضعه

---

١ ابن عساكر « تبيين » ، ص ٣٣٣ تابع .

٢ توفي عام ٥٠٥ — ١١١١ . عن قراءة الاسم بالشدة على الزاي أو بدونها راجع « مجلة الدراسات العربية » ، رقم ٨ (أيار — حزيران ١٩٤٢) ، ورقم ١١ (كانون الثاني — شباط ١٩٤٣) . لقد اختلفت الآراء في الموضوع . في إذاعة لندن « المستمع العربي » ، رقم ٢٣ ، ص ٦ ، يقطع محمد مهدي علام القراءة بالشدة ، لكن المألوف هو القراءة بدون الشدة .

٣ توفي نحو عام ٦٨٥ — ١٢٨٦ .

٤ توفي عام ٧٥٦ — ١٣٥٥ .

٥ أبو عبد الله محمد ، توفي في ٨٩٥ — ١٤٩٠ .

٦ « العقيدة الإسلامية » ، ص ٩٣ . يرى الكوثري (ابن عساكر « تبيين » ، ص ٣٩٢ حاشية) أن الأشعري ألف « الإبانة » في بغداد ، بعيد وصوله إليها .

اقتصاد الاشعري في موقفه بين الج

(في نظر ابي المعالي الجويني ، ابن

تفريط	الاشعري	افراط
١ ـ الصفات		
نظر (الاشعري) في كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وانهم عطلوا وابطلوا ...	سلك طريقة بينهما فقال : ان لله علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر	قالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة ان لله علما كالعلوم وقدرة كالقدر ...
٢ ـ الافعال		
قالت المعتزلة العبد قادر على الاحداث والكسب معا .	سلك طريقة بينهما فقال العبد لا يقدر على الاحداث ويقدر على الكسب .	قال جهم بن صفوان العبد لا يقدر على احداث شيء ولا على كسب شيء
٣ ـ رؤية الله		
قالت المعتزلة والجهمية والنجارية انه سبحانه لا يرى بحال من الاحوال .	سلك طريقة بينهما فقال يرى الله من غير حلول ولا حدود ولا تكييف كما يرانا هو سبحانه .	قالت الحشوية المشبهة ان الله يرى مكيفا محدودا كسائر المرئيات
٤ ـ الاستواء على العرش		
قالت النجارية ان الباري بكل مكان من غير حلول ولا جهة .	سلك طريقة بينهما فقال كان ولا مكان فخلق العرش والكرسي ولم يحتج الى مكان وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه .	وقالت الحشوية والمجسمة انه سبحانه حال في العرش وان العرش مكان له وهو جالس عليه .
٥ ـ التاويل		
قالت المعتزلة له يد يد قدرة ونعمة، ووجهه وجه وجود ... والنزول نزول بعض اياته وملائكته، والاستواء بمعنى الاستيلاء .	سلك طريقة بينهما فقال يده يد صفة ووجهه وجه صفة كالسمع والبصر والنزول صفة من صفاته والاستواء صفة من صفاته .	وقالت الحشوية يده يد جارحة ووجهه وجه صورة ، والنزول نزول ذاته بحركة وانتقال من مكان الى مكان والاستواء جلوس على العرش وحلول فيه .
٦ ـ مسالة القرآن		
قالت المعتزلة كلام الله مخلوق مخترع مبتدع .	سلك طريقة بينهما فقال القرآن كلام الله قديم غير مغير ولا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع ، فاما الحروف المقطعة والاجسام والالوان والاصوات والمحدودات وكل ما في العالم من المكيفات مخلوق مبتدع مخترع	قالت الحشوية المجسمة الحروف المقطعة والاجسام التي يكتب عليها والالوان التي يكتب بها وما بين الدفتين كلها قديمة ازلية .

د على النص والانحلال في التأويل

عساكر ، تبيين ، ص ١٤٩ (تا)

تفريـــط	الاشعــــري	افـراط
٧ ـ الايمان		
قالت المعتزلة والجهمية والنجارية الايمان مخلوق على الاطلاق	سلك طريقة بينهما وقال : الايمان ايمانان ايمان لله فهو قديم لقولـه المؤمن المهيمن وايمان للخلق فهـو مخلوق لانه منهم يبدو وهم مثابون على اخلاصه معاقبون على شكه ·	وقالت الحشوية المجسمة الايمان قديم على الاطلاق
٨ ـ العقـاب		
قالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة مع ايمانه وطاعاته مايـــة سنة لا يخرج من النار قط	سلك طريقة بينهما وقـال المؤمن الموحد الفاسق هو في مشيئة اللـه ان شاء عفا عنه وأدخله الجنة وان شاء عاقبه بفسقه ثم ادخله الجنة· فاما عقوبة متصلة مؤبدة فلا يجازى بها كبيرة منفصلة منقطعة ·	قالت المرجئة من أخلص للـــه مرة في ايمانه لا يكفر بارتداد ولا كفر ولا يكتب عليه كبيرة قط ·
٩ ـ الشفاعـة		
قالت المعتزلة لا شفاعة للنبـي بحـال ·	سلك طريقه بينهما فقـــال بان للرسول شفاعة مقبولة في المؤمنين المستحقين للعقوبة يشفع لهم بأمـر الله واذنـه ولا يشفـع الا لمـــن ارتضى ·	قالت الرافضة ان للرسول ولعلي شفاعة من غير امر الله ولا اذنه حتى لو شفعا في الكفار قبلت
١٠ ـ الخلافة		
قالت المعتزلة ان معاوية وطلحة والزبير وعائشة وكل من تبعهـــم على الخطأ ولو شهدوا كلهم بحبة واحدة لم تقبل شهادتهم ··· وقالت الاموية لا يجوز عليهم الخطأ بحال	سلك طريقة بينهم وقـال كـــل مجتهد مصيب وكلهم علـى الحق وانهم لم يختلفوا في الاصول وانما اختلفوا في الفروع فادى اجتهـــاد كل واحد منهم الى شيء فهو مصيب وله الاجر والثواب على ذلك ·	وقالت الرافضة ان هؤلاء كلهـم كفار ارتدوا بعد اسلامهم وبعضهم لم يسلموا ·

الأشعري بعد اهتدائه . فإنا لنشعر فيه بنبرة المتحمس التي هي نبرة مهتد جديد ، يدفع دفعاً عنيفاً كلّ تساهل مع المعتزلة لكي يزيد تبرؤه من الضلال بتاً وقطعاً . بيد أن الظاهر الجلي في تصرفه هو أنه لا يسعه أن يتخرر ، منذ الدفعة الأولى ، مما أصبح لديه بنسبة تفكيره [1] . ثم تهدأ هذه النبرة في « المقالات » ، وتضعف الحدّة في الموقف . فكأن الأشعري بعد زوال الحمى في فورتها الأولى ، استشعر من ذاته مزيد تحرّر وسعه معه أن يسلب الاعتزال مغانمه ليغذي بها علم الكلام وقد أصبح الآن سنّياً . لكنا ، مع ذلك ، لا نجد أيضاً في هذا المؤلّف القول بالتنزيه وبالكسب على أنه قول انفرد به أمامنا ، ونسبه إليه أتباعه قولاً كان هو أول من قال به . فلا بدّ لنا من أن ننتظر ربّما نكتشف كتباً أخرى للأشعري لكي نقف بوجهٍ أدقّ على الفَرق بين الإمام وأتباعه .

ب ـ الأشعرية والماتريدية

لم يكن الأشعري الرجل الوحيد الذي نهض لنصرة السنّة يجاهد فيها حق الجهاد . فإن أحد معاصريه الماتريدي [2] ، نسبة إلى ماتريد ،

---

١ إن طابع الرد والدفاع ظاهر في « الإبانة » من مجرد النظر إلى المسائل التي تعالج فيها . فالذي يحدد وجهة النظر إلى هذه المسائل هو الرغبة في الرد على البدع المختلفة ولا سيما المعتزلة وأهل القدر .

٢ انظر EI مقال « الماتريدي » و « سمرقند » (*) أضف أيضاً : كتاب « أصول الدين » ، للبزدوي ، (٤٢١ – ٤٩٣ هـ) ، حققه وقدم له الدكتور هانز پتّر لنس ، القاهرة ، عيسى البابي الحلبي ، ١٣٨٣ – ١٩٦٣ . (جبر)

وهو حي من أحياء سمرقند[1] ، قد عمل شرقي أقاليم الدولة على نشر الآراء التي كان يجاهد صاحب « الإبانة » في سبيلها في بغداد . وإن شئنا فلنقل : إن آراء الرجلين كان قريباً بعضها من بعض ، على أن الاختلاف بينهما من هذه الزاوية راجع خاصة إلى اختلافهما في المذهب الفقهي . فالمرجح أن الأشعري كان « شافعياً » ورأينا أنه ، في أول أمره ، أظهر ميلاً إلى الحنبلية بعد رجوعه عن الاعتزال . أما الماتريدي فهو معلن حنفيته ، يتبع أبا حنيفة مواطنه الفارسي ، فينزع أكثر ما ينزع إلى الحلول التي يبرز فيها التسامح العقلي ، ويتحرى الوقوف إلى جانب المعتزلة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً مع بقائه ضمن الحدود التي تقتضيها السنّة . فإنه مثلاً في مشكلة الاختيار والكسب يحاول أن يحترم تدخل الإنسان في أعماله فيعترف له « بتكييفها »[2] . كما أن الماتريدي يذهب إلى أن المؤمن يستطيع أن يقول : « إني مؤمن حقاً » ، في حين أنه ، عند الأشعري ، لا بدّ له من إضافة الاستثناء : « إن شاء الله » . ثم إن الماتريدية يرون أنه يستحيل على الله أن يعاقب مطيعيه ، في حين أن الأمر معقول أصلاً ونظراً عند الأشاعرة . والماتريدية هم « المعتزلة المتسترون » ، يتصورون العقل قادراً على أن يدلّنا ، حتى بدون الشرع ، على أن معرفة الله أمرٌ واجب . أما الأشاعرة فيرون أن الوحي وحده هو الذي يطلعنا على هذا الوجوب[3] . فلقد جمعوا هذه الفروق المختلفة بعدد الخمسين[4] ، وهي كلّها في الفروع ، بالرغم مما يذهب

---

١ مات في سمرقند ، عام ٣٣٣ — ٩٤٤ . يغلب تعليمه في البلدان التي انتشر فيها المذهب الحنفي ، الهند والترنسيوكسانا وتركيا . انظر EI مكدونالد ، ج ٣ ، ص ٤٦٩ . GAL ، ج ٢ ، ص ١٩٥ . السيد المرتضى « إتحاف السادة » ، شرح « الإحياء » ، ج ٢ ، ص ٥ — ١٤ .

٢ لويس غرديه ، مقياس حريتنا ، ص ٢٩ .

٣ انظر ما يلي ، الجزء الثالث الفصل الأول .

٤ انظر السيد المرتضى « إتحاف » ، المرجع المذكور ؛ أبوعذبة « الروضة البهية » ، حيدر آباد ، =

إليه ماكدونالد . فلم تمنع من تصور الأشاعرة والماتريدية على أنهم « أهل السنّة والحديث » ، بدون تمييز بين الطرفين : فالأشاعرة في الشقّة الغربية من العالم الإسلامي (الشام والعراق ومصر) والماتريدية في الشقّة الشرقية من العالم ذاته . أما الماتريدية ، ولو لم تكن في منزلة الأشعرية أهميّة ، فقد تمّ لها من الانتشار ما جعلها تُدَرّس في الأزهر . ولقد أثّر الماتريدية غالباً على الأشاعرة الذين اتصلوا بهم فحملوهم على التخفيف من حدّتهم في ما ذهبوا إليه في « المشيئة » الإلهية . أما الماتريدي ذاته فلم يبلغنا مما صنّفه شيء مدوّن ، إذ أن الشرح الذي نسب إليه في « الفقه الأكبر » وفي « الوصية » لأبي حنيفة هو شرح منحول . إلا أن بين المؤلفات الماتريدية المشهورة « عقيدة » لنجم الدين أبي حفص النسفي [1] (٥٧٣ – ١١٤٢) تُدَرّس في الجوامع إلى جانب شرحها للتفتازاني .

هذا ولا بُدّ من القول أيضاً : إن مذهب الماتريدي في الفقه كيّف مذهبه الكلامي ذاته ، بحيث أصبحت الماتريدية والحنفية لفظتين مترادفتين على معنى واحد .

بقي أن الأشعرية هي التي تم لها الفوز نهائياً . على أنها لم تحظ به في يُسْرٍ وسهولة . فإن المحافظين لم يفتروا حتى بعد اهتداء الأشعري ولم يرضوا « بالطريقة » العقلية التي أتى بها المهتدي الجديد بوعي أو بغير وعي لينصر بها الدين . ومن ناحية أخرى ثار ثائر المعتزلة عندما رأوا هذا الرجوع الشديد إلى المنقول يسلبهم مكانتهم ، فلم يعترفوا بأنهم منهزمون ، وشنّوا هجوماً عنيفاً على أنصار الأشعري ، وهم يصورونهم للناس مبتدعة : فيا لسخرية القدر ! ثم امتدّت المحنة ،

= ١٣٢٢ ؛ عبد الرحيم بن علي « كتاب نظم الفرائض » ، القاهرة ، الطبعة الثانية (بدون تاريخ)، هورتن « المذاهب الفلسفية » ، ص ٥٣١ .

١ ترجمها إلى الإنكليزية ماكدونالد في « علم العقائد الإسلامية » ، ص ٣٠٨ – ٣١٥ .

في منتصف القرن الخامس الهجري ، إلى خراسان والشام والحجاز والعراق . فأخذوا يلعنون على المنابر أهل السنّة ويعزلونهم من مناصبهم ويمنعونهم من الوعظ والتعليم . وتعقبوا الأشاعرة المعروفين ، وأساؤوا الصنيع إليهم وسجنوهم . واستطاع الجُوَيْني أن يفرّ هارباً ، فنشبت عن ذلك فتنة [1] . ولم يستتب النصر للأشعرية إلا بعد أن أنشأ نظام الملك [2] ، الوزير السلجوقي المشهور ، في النظاميات التي أسّسها في نيسابور وبغداد ، منابر عامة للمذهب العقَدي الجديد . عند ذاك أحرزت الأشعرية الفوز النهائي على خصومها : المعتزلة من ناحية والمحافظين المتعصبين من الناحية الأخرى . فأخذت تزداد حظوةً بالنجاح . وانتشرت في بلاد فارس على أيام السلاجقة ، ثم في مصر والشام على عهد الأيوبيين والماليك ، وأخيراً في المغرب على عهد الموحّدين وفي طليعتهم ابن تومرت المتوفى نحو عام ١١٣٠ [3] .

ولقد انطبع هذا الفوز بمراحل متتابعة مرّ المذهب بها ، وصبغ الرئيسة منها ثلاثة أسماء : اسم القاضي الباقلاني ، واسم الجُوَيْني إمام الحرمَيْن ، وأخيراً اسم الغزالي .

ج – الباقلاني : مذهب الذرة

إن الذي كيّف ، إن جاز لنا القول ، « فلسفة الطبيعة » تكييفاً

---

١ السبكي « طبقات » ، ج ٢ ، ص ٢٧١ .

٢ قتل غدراً سنة ٤٨٥ – ١٠٩٢ . انظر EI ، ج ٣ ، ص ٩٩٧ – ١٠٠٠ (بوين) .

٣ الكتاب المهم في الموضوع هو الذي وضعه جولد زيهر ، كتاب محمد بن تومرت مهدي الموحدين ، الجزائر ١٩٠٣ .

مذهبياً أشعرياً هو القاضي أبو بكر الباقلاني [١] . وُلِدَ في البصرة ، مثل شيخه الأشعري . يعقد له ابن عساكر في « تبيينه » [٢] صفحات مشرقة نستدل منها ، من خلال العنعنات الطويلة ، على إعجابه بـه . اشتهر الباقلاني بتوقّد الذكاء وصفاء الذهن وظرف الأسلوب (وضع مؤلفاً في « إعجاز القرآن » ليبيّن معجزة القرآن من حيث مبناه [٣]) وحبّه للمجادلة . بعثه ملكه في رسالة إلى ملك الروم ، ويظهر من « التبيين » أنه جرت بينه وبين علماء الروم مناظرات أفحمهم فيها ، كما كان الأمر متوقعاً [٤] .

إن ابن خلدون ، في الفصل الذي عقده في مقدمته لعلم الكلام ، يحل للباقلاني منزلة خاصةً في نشأةِ علم الكلام . فهو يقول : « كثُر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتفى طريقته من بعده تلميذه ابن مجاهد وغيره وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني ، فتصدر للإمامة في طريقتهم ، وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار ، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانَيْن ، وأمثال ذلك ما تتوقف عليه أدلتهم » [٥] ... فالمؤرخ المشهور يرى إذاً أن الباقلاني هو الذي كان

---

١ أحد المشاهير من أتباع الأشعري ، من الجيل الثاني . مات في بغداد عام ٤٠٣ – ١٠١٣ . مالكي. EI ، ج ١ ، ص ١١٦ ؛ GAL ، ملحق ، ج ١ ، ص ٣٤٩ . نشر كتابه « التمهيد » في القاهرة الأستاذان الخضيري وأبو ريدة .

٢ ابن عساكر « التبيين » ، ص ٢١٧ – ٢٢٦ .

٣ نشر في القاهرة على هامش « الإتقان » للسيوطي (طبعة ثانية ، ١٣٥٤ – ١٩٣٥) . أعيد طبعه على حدة . راجع الفصل الذي يخصصه للباقلاني زكي مبارك في كتابه « النثر الفني في القرن الرابع » ، القاهرة ، ١٩٣٤ ، ص ٥٩ – ٨٢ .

٤ « تبيين » ، ص ٢١٨ .

٥ في طبعة « المقدمة » في القاهرة ، المطبعة البهية المصرية ، بدون تاريخ ، ص ٣٢٦ .

أول من قال بمذهب الذرة في علم الكلام عند أهل السنّة . والصحيح إن هذا المذهب كان سابقاً للباقلاني في الإسلام [1] . فإن أبا هُذَيل العلاّف استخدمه ملحقاً للعقيدة في قدرة الله الكلية ، وتطلعنا « مقالات الإسلاميين » على تفاصيل عديدة تتعلق بآراء العلماء المختلفة في الموضوع . فمن المحتمل جداً أن يكون مذهباً ورثه المسلمون عن فيلسوفَيْ اليونان ديموقريطس وأبيقورس ، وربما تسرب إليه أيضاً شيء من التأثير الهندي [2] . لكنه ، على كل حال ، حُوّر تحويراً قوياً ووُفّق بينه وبين عقيدة الخلق الإسلامية التي لم يكن بدّ من إنقاذها قبل كل شيء . ولا شك أن المعتزلة الأول وجدوا مذهب الذرة كامل المعالم عندما أخذوا به كما أثبته بيناس بعد بْرِتْزْل [3] . فألصقوه بعقيدتهم الدينية إلصاقاً من غير أن ينتبهوا إلى جميع النتائج التي يؤدي إليها من الناحية المذهبية . ولم يقبلوا عليه بالتصحيحات اللازمة إلا بعد مناظرات الخصوم ومهاجماتهم ، وهم الخصوم الذين أرغموهم على التوافق مع مبادئهم . فظهر مذهب الذرة حينئذ للأشاعرة أجلى مما ظهر عليه لأسلافهم ، على أنه نعم « الفلسفة الطبيعية » ، به تنقذ شرائط العقيدة على الصعيد الفكري ، ولا سيما إثبات الله في مشيئته اللامتناهية وقدرته الكلية التي تجعله هو الفاعل الوحيد .

وقصارى الكلام : إن مذهب الذرة عند الباقلاني ، مثلما كان عند أسلافه ، على كل حال ، لا يعرف حقاً واقعاً إلا الجوهر الفرد أي

---

١ المصنف الأساسي في مذهب الذرة عند العرب هو الذي وضعه پياس « مذهب الذرة عند المسلمين » ، برلين ، ١٩٣٦ . ولقد ترجمه ترجمة دقيقة إلى العربية أبو ريدة ، القاهرة ، وأضاف إليه مقال (پرتزل) الذي ظهر في « مجلة الإسلام » الألمانية ، ١٩٣١ ، ص ١١٧ — ١٣٠ « التعليم القديم في مذهب الذرة » .

٢ افتراض هورتن . انظر پيناس « المرجع المذكور » ، ص ١١٢ — ١٢٣ . ترجمة المقال ، ص ١١٠ — ١٢١ .

٣ المرجع ذاته ، ص ٩٤ ؛ الترجمة ص ٩١ .

الجزء الذي لا يتجزأ[1] . ثم ينبغي لهذا الجوهر ، أن يحل فيه عرض ، فإذا تجاورت جواهر عديدة شكلت الجسم المؤلف ، وهو مادي دائماً . والجواهر محدثة مثل الأعراض ، فتكون الأجسام الناجمة عن ذلك كله محدثة أيضاً . فلا غرو ، بعد ذلك ، إن كان الله هو الذي يخلق الذرات والأعراض والأجسام خلقاً مباشراً وفي كل لحظة ، ما دام يوجد في لحظة واحدة فقط . وذلك يؤدي دائماً إلى وجوب بداية للأشياء ، ومباشرةً على التوالي إلى خلق كل شيء من لا شيء .

هذا وإن لكل عرض عرضاً آخر يقابله ويخالفه . فالحياة في مقابل الموت ، والشرّ في مقابل الخير . ولا يقوم عرضان متخالفان في آن واحد ، ولكن شيئاً لا يمنع من أن يخلف عرضاً عرضٌ آخر مهما يكونا ما دام لا يربط بينهما رابط ضروري قط . وليس من تبعية ولا علاقة باطنة . إنما كانت هذه التصادفية هي التي يرى فيها علماء العقائد في الإسلام الحفاظ على ما ينفرد الله به من قدرة كلية على الأشياء . فلا غروَ إن حددت نتائج مذهب ذري بهذا المعنى الاتجاه الخاص الذي اتخذه علم الكلام . وليس للتأليفات بين الذرات العنصرية وجود خاص قط ، إذ أن هذه التأليفات أعراض تقع فيقابلها عندنا صدفة واتفاقاً أعراض ذاتية ، فلا مجال « لأحكام طبيعية » تنتج عن طبائع ثابتة بالمعنى الأرسطي . وإذا كان في تتابع الأعراض تساوق أو « تعود » ، كما يقول الأشاعرة ، فإنه ليس تساوقاً « محدوداً » . فالله يستطيع ، في كل لحظة ، أن يحطم هذه « العادات » ، فيبدل عرضاً بآخر . وتقع حينئذ « المعجزة » وهي ليست إلا « خرْقاً للعادة » . ولا سببية قط ، بل سابق ولاحق فقط . ولنا أن نقول : إن كل ما نتصوره يحتمل وقوعه .

هذا النفي الذي يقابل به مبدأ السببية أصبح أمراً متعارفاً عليه لدى الأشاعرة وكأنه قاعدة من قواعد الإيمان . وليس لنا للتيقن من

---

[1] ماسينيون « الحلاج » ، ص ٥٤٩ — ٥٥٣ .

ذلك ، سوى الرجوع مثلاً إلى رسائل السنوسي الثلاث في علم الكلام أو إلى « جوهرة التوحيد » للّقاني مع شرحها للباجوري . فإن مفهوم السبب يبدل بمفهوم التلاصق المجرد . يقول السنوسي : « نسمي سبباً ما يستلزم بوجوده وجود شيء آخر ، وبغيابه غياب هذا الشيء . مثل ذلك ، ميل الشمس بالنسبة إلى واجب الصلاة في وسط النهار »[1] . ولذلك ، عندما يحصي الشيخ الفرق الضالة بالمعنى الديني الدقيق ، يجعل مقاماً مهماً « للفرقة الضالة القائلة بالأسباب » ، « التي تنسب إلى الأسباب الحسية قوةً فاعلة ، وهذا هو مذهب الفلاسفة والطبيعيين وغيرهم من أصحاب المذهب ذاته »[2] . ولا بُدّ من أن نلاحظ بُعْدَ ما بين هذه النتائج وبين أن تكون صادرة عن مقدمات فرضتها التجربة . إنما هي الأصل الذي منه تنطلق هذه المقدمات . وبكلام آخر : إذا كان الأشاعرة يعتمدون مذهب الذرة ويرونه صحيحاً ، فليس ذلك عندهم لصحة هذا المذهب بحد ذاته ، بل لأنه في نظرهم ، يتيح الوصول إلى إثبات « الوحي » وتعاليم القرآن فقط . لم يفت هذا الاهتمام الدفاعي في إنشاء « فلسفة طبيعية » ابنَ رشد ولا ابنَ ميمون . يقول ابن رشد : « إن الذرّيين الذين ينفون القدرة البشرية ، ويبطلون بذلك الحكمة العملية والاختيار وكل القوى الفعّالة ، إنما يذهبون إلى ذلك كله لا لأنهم اكتشفوه بتفكيرهم الخاص ، كما ذكرناه غير مرة ، بل لأنهم يرون في ذلك الوساطة للدفاع عن أصول كانوا قد سبقوا اليها وتقيدوا بها »[3] .

وهكذا لم يعن « رجوع » الأشعري إلى السنّة ، بالرغم من الظواهر ، انقطاعاً تاماً عن النظر . فها هو ذا أحد أتباعه من الجيل

---

١ « جوهرة التوحيد » ، الترجمة الفرنسية للوسياني ، ص ٢٠ .

٢ المرجع المذكور ، ص ٧٢ . انظر أيضاً غرديه « العقل والإيمان » ، RT ، ١٩٣٧ ، ص ٤٦٩ – ٤٧٣ ؛ وفيما يلي ، الجزء الثالث ، الفصل الثاني .

٣ مذكور « الفارابي » ، ص ٥٦ . عن ابن ميمون ، انظر هنا الجزء الثاني .

الثاني يثق بالعقل ثقة يجعل « معها القواعد العقلية تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها » ، وهي ، كما يقول ماسينيون ، « مشاركة لتلك العقائد في ذاتها » [1] .

د ـ الجويني امام الحرمين

ولقد اشتد هذا النشاط في البحث النظري في الطبقة التالية . وإن أبا المعالي عبد الملك الجُوَيْني [2] الملقّب بإمام الحرمين ، هو الشخصية البارزة في هذا العهد . وقد خصص السبكي له صفحات طويلة في طبقاته يمدحه فيها مدحاً بالغاً لنبوغه المبكر إذ خلف أباه في التعليم وهو ما يزال في العشرين من سنّه ، ولورعه وتقواه وكثرة نتاجه البالغ حد الإعجاز فيما يقول السبكي ، ولتنوع عبقريته [3] . لقد ذكرنا آنفاً أنه اضطر إلى الفرار أثناء المحنة التي أثارها الكندري : لجأ إلى بغداد أولاً ، ثم ، في ٤٥٠ ، ١٠٥٨ ، إلى الحجاز في المدينة ومكّة حيث علّمَ أربع سنوات [4] . ولما انقشعت الغمّة عاد إلى نيسابور ، وأسس له نظام الملك في هذه المدينة نظامية مثل نظامية بغداد ، فعلم فيها حتى موته .

كان الجويني يعنى بأصول الفقه عنايته بعلم الكلام . والظاهر أنه أوّل متكلم خرج بمنهج فقهي قائم على أسس أشعرية في كتابه

---

١ ابن خلدون « المقدمة » ، طبعة القاهرة ، ص ٣٢٦ . وماسينيون « الحلاج » ، ص ٥٥٠ ، حاشية ١ .

٢ ٤١٩ – ٤٧٧ ؛ ١٠٢٨ – ١٠٨٥ . انظر EI (بروكلمان) ، ج ١ ، ص ١١٠٠ .

٣ السبكي « طبقات » ، ج ٢ ، ص ٧٠ – ٧١ ، ج ٣ ، ص ٢٤٩ – ٢٨٢ ؛ GAL ، ج ٢ ، ص ٣٨٨ ؛ ابن عساكر « تبيين » ، ص ٢٧٨ – ٢٨٧ . شريتر ، « إسهام في تاريخ الحركة التي تناولت علم العقائد في الإسلام » ، ZDMG ، ١٨٩٩ ، ج ١ ، ص ٥٢ – ٥٣ . « اجتهد في المذاهب والخلاف والأصولين » (السبكي ، ج ٣ ، ٢٥١) .

٤ ومن هنا لقبه ، لأنه علم في حرمي مكة والمدينة .

« البرهان » الذي هو من الصعوبة بحيث يسميه السبكي « لغز الأمة » . لكن ما أبداه من الحذر إزاء الأشعري ومالك يعلل ، في نظر السبكي[١]، السبب الذي من أجله لم يحظ هذا الكتاب بالنجاح الذي حظي به مؤلَّفاه في علم الكلام ، « الإرشاد » و « الشامل » . ولقد وُضعتْ لهذين الكتابين شروحات كثيرة مطولة وأصبحا الكتابين المدرسيَّيْن في إفريقية الشمالية : فنرى ابن رشد يعود إليهما في ما يذكره من مصادر الأشعرية[٢] .

كيف يتصور الجويني الأشعرية ؟ إن « الإرشاد » يطلعنا على مذهب إمامنا في خطوطه العامة[٣] . وقد أصبحت صياغة الكتاب — التي نتبيّن فيها بصورة واضحة تأثرَ المؤلفات المعتزلية — هي الصياغة المتعارف عليها بعد ذلك . يستهله الجويني بمقدمة في أحكام النظر وحقيقة العلم . ثم ينتقل إلى وجود الله (حدوث العالم والأدلة على وجود الله) . ويلي ذلك كله أخيراً مقطعان كبيران ورد فيهما البحث عما يجب لله تعالى من الصفات ، وعما يجوز فيه (القول في جواز الرؤيا ، وفي خلق الأعمال ، وفي التعديل والتجوير ، وفي إثبات النبوات ، وفي الثواب والعقاب ، وأخيراً في الإمامة)[٤] .

هذا وإنا لنكتفي هنا بالتلميح إلى بعض النواحي التي تتعلق بتطور الفكر الأشعري . يقول الجويني في مستهل كتابه : « أول ما يجب على

---

١ « طبقات » ، ج ٣ ، ص ٢٦٤ .

٢ في لائحة الكتب التي تدرس في إسبانيا ورد ذكر « كتاب اعتقاد الموحدين » لابن فورك ، و « الارشاد » للجويني . انظر شرينر ، « مباحث » ، ص ٤٠ .

٣ ترجم « الإرشاد » إلى الفرنسي لوسياني (باريس ، لورو ، ١٩٣٨) . انظر المقالة عنه لڤجدا في JA ، ١٩٣٨ ، ص ١٤٩ — ١٥٣ ، مع التصحيحات المهمة . أما الشامل فلم يطبع بعد . وإنا لنذكر في ملحق الفصل الثالث تحليله في مخطوطة . (*) نشر الكتاب الأول « كتاب الاستدلال » ، من الجزء الأول ، المستشرق الألماني هلموت كلوپفر ، القاهرة ، دار العرب ، صلاح الدين البستاني ، ١٩٦٠ — ١٩٦١ م (جبر) .

٤ انظر فهرست الكتاب هنا ، في الفصل الثالث .

العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً ، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم »[1] . فهو يخالف الحسين ، في اعتقادهم بأن مدارك العلوم هي الحواس . ويثبت صحة النظر . أما الأدلة فعقلية أو نظرية . ثم إنه يخالف المعتزلة ويذهب إلى أن وجوب النظر الذي يؤدي إلى الحقائق الدينية إنما هو مُدْرَك بالشرع فقط[2] .
ويخصص الفصل الثاني بعد ذلك لحقيقة العلم ، وهو عنده « معرفة المعلوم على ما هو به »[2] . فيناقش الجويني التعريفات الأخرى ، ويعلل تعريفه ، ويذكر تعريف المعتزلة ويرد عليه[3] . ثم يعقد مقطعين لتقسيمات العلم . وإنا لنعود إلى هذه الصفحات الأولى من الإرشاد في فصولنا المعقودة لمنهجية علم الكلام . لكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن عبد القاهر البغدادي[4] ، قبل بضعة عقود ، كان قد عرض في كتابه « أصول الدين » لأسباب العلم أو الوسائط التي يلجأ إليها لإدراك المعلومات . وخصص بهذا الموضوع الفصل الأول كله بمقاطعه الخمس عشرة . لقد أصبح البحث عن العلم في بعض وجوهه ومشكلاته منذ ذلك الحين جزءاً من أجزاء المؤلفات في علم الكلام . أما مسألة صفات الله فكانت إحدى المسائل الأساسية التي دارت حولها المناقشات ، وغيّرت لدى الأشاعرة مسلك تطورهم . كان الأشعري قد قال « باللاكيف » حفاظاً في الآن نفسه على تنزيه الله وعلى ما ورد في القرآن نصاً . أما الجويني فإنه يجاوز ذلك : فهو يقسم الصفات إلى نفسية ومعنوية . أما « صفة

---

١ « الإرشاد » ، ص ٢ في النص العربي و ١١ في الترجمة الفرنسية .

٢ ص٥ (النص العربي) و ٢٠ (الترجمة الفرنسية)انظر في ما يلي، الجزء الثالث، الفصل الأول .

٣ « إرشاد » ، ص ٧ – ٨ ؛ ٢٤ (الترجمة الفرنسية) .

٤ مات عام ٤٢٩هـ – ١٠٣٧ م ؛ انظر فنسنك « العقيدة الإسلامية » ، حيث يستخدم إستخداماً وافراً . عن أسباب العلم ، انظر ص ٢٥١ تابع ؛ انظر أيضاً فصلنا في « المواقع العقدية » .

النفس في حقيقتها ، فكل صفة إثبات لنفس لازمةٌ ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة في الموصوف . والصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها ، وهي معللة بعلل قائمة بالموصوف »[1] . ثم يثبت الإمام صفات الله النفسية وهي وجوده وقِدَمه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وعدم قبوله للأعراض ولا سيما الامتداد . وذلك يؤدي إلى وجوب التأويل بالإشارية كلّ ما ورد في القرآن بمعنى الامتداد . فتتبيّن من ذلك أن التقيّد بظاهر القرآن قد ضعف عما كان عليه لدى الأشعري مؤسس المذهب : لقد أصبح علم الكلام أرحب صدراً وأوسع تحرراً . ثم ينتقل الجويني إلى « التدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهراً » ما دام المفروض في الجوهر أن يكون خاضعاً للامتداد ، فيسوقه ذلك إلى الرد على النصارى وعقيدتهم في التثليث . ويثبت بعد ذلك وحدانية الله بدليل « المنع المتبادل » ، وفحواه أنه « لو كان إلهان لوقع اختلاف بين إرادتَيْ هذين القديمين » . ويخصص الفصل السابع أخيراً للصفات المعنوية : إن الله قادر ، مريد ، حي الخ ...

والجويني يثبت ، خلافاً لأكثر المتكلمين ، « الأحوال » التي يرى فيها حلاً لمشكلة دقيقة هي مشكلة العلاقات بين ذات الله وصفاته . ذلك لأن الحال صفة تتعلق بشيء موجود ، ولكنها لا تتصف هي ذاتها بالوجود ولا بالعدم[2] .

والدليل على صحة القول بالأحوال هو « أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد ، والتحكم بذلك من غير جمع بين الطرفين يجر إلى الدهر والكفر ... فإذا لم يكن من جامع بد فالجوامع بين الشاهد والغائب أربعة :

---

١ « إرشاد » ، ص ١٧ — ١٨ ؛ ٣٩ (الترجمة الفرنسية) .

٢ « إرشاد » ، ص ٤٧ — ٤٨ ؛ ٨١ — ٨٣ (الترجمة الفرنسية) .

ـ أحدها العلة : وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالماً شاهداً ، معلل بالعلم .

ـ الطريقة الثانية الشرط : وهـذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالما مشروط بكونه حياً . فلما تقرر ذلك شاهداً اطرد غائباً .

ـ الطريقة الثالثة الحقيقة ... وذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالم ، من قام بالعلم .

ـ والطريقة الرابعـة الدليل ... وهـذا كدلالة الأحـداث عـن المحدث »[1] .

لقد تبيّـن من ذلك كله أن المسائل أصبحت الآن مطروحـة بوضوح . ولا يحاول الجويني حلها بالنصوص المنزلة فقط ، بل بوساطة العقل أيضاً . فلا غرو إن أمسى ذا أهمية عظمى في علم الكلام من حيث الأطوار التي مرّ هذا العلم بها ومن حيث المنهجية التي سار في ضوئها . لكنا قبل أن ننظر في ما جاء به بنوع خاص ، ينبغي لنا أن نعقد بضع صفحات لتلميذه الغزالي .

---

١ «إرشاد»، ص٤٩؛ ٨٣ – ٨٤ (الترجمة الفرنسية) . انظر في ما يلي الجزء الثالث، الفصل الأول .

- ٥ -

الانتقائية الغزالية و« طريقة المتأخرين »

أ ـ الغزالي

إن شخصية الغزالي قد هيمنت ، بلا نزاع ، على تاريخ الفكر الإسلامي . فالأسماء التي يذكرها المستشرقون عندما يحاولون تحديد مظهره الفكري والديني ، هي أسماء أغسطينوس أو أنسلموس أو بسكال أو ديكارت . ولا تخلو هذه المقارنة أحياناً من قِصر النظر . بيد أن هذه الأسماء التي تخطر ببالهم في صورة تشبه أن تكون عفوية تكفي للدلالة على المنزلة السامية التي يريد هؤلاء المستشرقون أن يبوّؤها الغزالي بين عظماء الفكر في الإسلام . فلا بد لنا من أن نحاول بدورنا أن نتبين بإيجاز المنزلة التي يتبوّؤها ما خلّف من آثار في علم الكلام .

وأول ما يقال في نتاجه الفكري أنه ضخم متنوع [1] . إنه يتناول

---

١ لا تحصى المراجع عن الغزالي . انظر EI ، ج ٢ ، ص ١٥٦ – ١٥٧ (ماكدونالد) ؛ السيد المرتضى « إتحاف السادة » ، ج ١ ، ص ٤١ – ٤٤ ؛ GAL ، ج ١ ، ص ٤٢١ – ٤٢٦ . وأيضاً المقالات في « المنار » ، ج ١٠ ، ص ٥٠٢ ، ٥٩٥ ، ٦٩٤ ، ٩٢٢ ؛=

المنطق والجدل والفقه والكلام والزهد والتصوف . لقد جال الغزالي وطاف في ميادين العلوم الدينية الإسلامية على اختلافها . ولئن لم يكن أصيلاً فيها كل الأصالة فإنه قد عالجها على الأقل بقدرٍ وافٍ من المقدرة بحيث أصبحت بعض كتبه مراجع للدراسة وما تزال تدرّس حتى اليوم في الجوامع الكبيرة . على أن هذا النتاج ليس إلا ترجمة لحياته ،

= ج ١١ ، ص ٦٠١ ؛ ج ١٢ ، ص ٦٧١ و ٨٣٣ ؛ ج ١٣ ، ص ٥٢٥ ؛ غولدزيهر ، « العقيدة » ، ص ١٤٧ – ١٥٥ .

بين المصنفات الحديثة عن الغزالي نذكر ، ج . اوبرمان « ذاتية الغزالي الفلسفية والدينية » ، ڤيينا ، ١٩٢١ ؛ ميجيل اسين بالاثيوس « روحانية الغزالي وحسه المسيحي » ، مدريد ، ج ١ ، ١٩٣٤ ؛ ج ٢ ، ١٩٣٥ ؛ ج ٣ ، ١٩٤٠ ؛ ج ٤ ، ١٩٤١ . مؤلف من الطراز الأول ويدل على اطلاع وافر لكن بعض تأويلاته العقدية قابلة للمناقشة (نزعة إلى التلفيق مع علم اللاهوت المسيحي وانتقال من معادلة الألفاظ إلى معادلة المفهوم الذهني) . أما أحدث المؤلفات عن الغزالي فأولها ڤنسنك « فكر الغزالي » ، باريس ، ميزونوف ، ١٩٤٠ ؛ مرغرث سميث « الغزالي المتصوف » ، لندن ، ١٩٤٤ . للتصحيحات اللازمة بالنسبة إلى القرائن العقدية (لا التاريخية فقط) انظر لويس غرديه « العقل والإيمان » ، RT ، تشرين الثاني – كانون الأول ، ثم كانون الثاني – ونيسان ١٩٣٨ . انظر أيضاً سرج ده بوركويل « الغزالي والقديس توما ، محاولة في إثبات وجود الله كما نجده في الاقتصاد ومقارنته مع الطرق التومستية » ، BIFAO ، ج ٤٦ ، ١٩٤٧ ، ١٩٩ – ٢٣٨ .

* أضف إلى ذلك كله :

– فريد جبر « فكرة اليقين عند الغزالي » ، باريس ، ڤرين ، ١٩٥٨ (بالفرنسية) .

– فريد جبر « مفهوم المعرفة عند الغزالي » ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٨ ، (بالفرنسية) .

– فريد جبر « فكرة اليقين الديني عند الغزالي » ، مجلة المشرق ، ١٩٥٨ .

– فريد جبر « مشكلة المعرفة بين ارسطو والغزالي » ، مجلة المشرق ، ١٩٥٩ – ١٩٦٠ .

– فريد جبر « المنقذ من الضلال » ، ترجمة إلى الفرنسية ، من منشورات الاونسكو ، بيروت ، ١٩٥٩ . (جبر)

وهي حياة يطلعنا عليها بحرارة بالغة في كتيّب حق له أن يكون ذا شهرة واسعة [1] .

وُلِد الغزالي سنة ٤٥٠هـ – ١٠٥٨م في طوس بخراسان (بلاد فارس الشرقية) . فدرس الفقه وأصوله في بلدته ثم في جرجان ونيسابور بعد ذلك حيث تلقى العلم على إمام الحرمين . كان ذا روح متعطش دائماً وفطرة قلقة ، ونفسٍ تنزع في صميمها نزعة دينية . فلم يلبث بعد تعمقه في الفقه الشافعي وعلم الكلام أن مَرّ بمرحلة شك وحيرة . وبعد شهرين قضاهما وهو يشك حتى في شهادة الحواس ومبادئ العقل الأولية شفاه « نور » نسبه إلى الله شفاءً نهائياً من مرضه . فجدّد نشاطه وعزم على أن يعود إلى المذاهب المهمة التي كانت ، في زمانه ، تجتذب الأرواح المتعطشة إلى إدراك الحقائق ، يبحث فيها بحثاً مجرداً عن كل غرض وغاية، قائماً على أسس جديدة .

ابتدأ بعلم الكلام معترفاً به علماً « وافياً بالمقصود » محللاً أساليبه وحدوده . لكن علم الكلام لم يكن وافياً بمقصوده هو . وأقل من علم الكلام أيضاً الفلسفة ، فلسفة الفارابي وابن سينا وغيرهما الهلنستية . فبعد أن اطلع عليها أخذ يفنّد الكثير من أصولها في الإلهيات تفنيداً شديداً ، وهي أصول تتنافى ، في نظره ، وعقيدة الإسلام . ثم انتقل إلى مذهب الباطنية التعليمية [2] ورد عليهم ، وهم بين الشيعة من غلاة

---

١ « المنقذ من الضلال » ، طبعات عديدة . ترجمه إلى الفرنسية بربييه ده منيارد في JA ، السلسلة السابعة ، ج ٩ (١٨٧٧) . وكان قد ترجمه ترجمة ناقصة شمولدرز في « محاولة في الدراسات الفلسفية عند العرب » . في كتاب حديث عنوانه « اعترافات الغزالي أو كيف كتب الغزالي قصة حياته » ، (القاهرة ، ١٩٤٣) يدعي المؤلف أبو العطاء البقري أن اعترافات الغزالي مختلقة وليس لها من قيمة تاريخية قط ، ويعلل ادعاءه بأن الغزالي يرى أن الكذب مباح وقت الضرورة . وقد قدم للكتاب زكي مبارك . والكاتب يتعمد هنا إثارة الفتنة .

٢ انظر غولدزيهر « رد الغزالي على فرقة الباطينية » ، ليدن ، ١٩١٦ .

المتصوفة . وها هي ذي النجاة أخيراً : فإنّ أبا طالب المكي [1] في «قوت القلوب» والمحاسبي [2] في «الرعاية» والجنيد [3] والشبلي [4] والبسطامي [5] يكشفون له عن الطريقة الجليلة التي تؤدي إلى «المعرفة» المصحوبة بالعاطفة ، وعن أسرار المكاشفة ، وليدة الإلهام الإلهي ، وعن «حكمة الحكماء» . وهذه الطريقة هي طريقة الصوفية .

لكن الأمر الذي تنفرد به هذه المعرفة أولاً هو أنها معرفة استحالت حياة . والغزالي على يقين من ذلك في صميمه . لقد روى لنا قصة تردداته الطويلة ، بأسلوب نابض بالحرارة لم يفته أن يذكّرنا بالجهاد الروحي الذي عرفه القديس أغسطينوس قبل إقلاعه عن علاقاته الدنيوية [6]. وربما فوجئ بمؤثرات لم تخلُ من ضغط الحوادث السياسية حينئذ ، أدت به إلى اعتزال تدريسه البارع في بغداد . فلجأ إلى الشام حيث عاش ، خلال سنتين ، عيشة التصوف بكامل شروطها . ثم خرج حاجّاً إلى

---

١ مات في بغداد ، عام ٣٨٦هـ – ٩٩٦م ، متصوف عربي ، إمام مذهب السالمية في البصرة . ينقل الغزالي مقاطع كاملة من كتابه «قوت القلوب» في «الاحياء» . EI ، ج ٣ ، ص ١٨٥ (٤ أسطر) . GAL ، ج ١ ، ص ٢٠٠ .

٢ مات في بغداد ، عام ٢٤٣هـ – ٨٥٧م . فقيه شافعي وزاهد . كتابه المهم : «الرعاية لحقوق الله» ؛ EI ، ج ٣ ، ص ٧٤٧ ؛ ماسينيون «معجم» ، ص ١٢٦ – ١٢٧ ، ٢١٠ – ٢٢٥ ؛ «مجموعة» ، ص ١٦ – ٢٣ .

٣ مات عام ٢٨٩هـ – ٩١٠م ؛ EI ، ج١ ، ص ١٠٩٥ ؛ ماسينيون «مجموعة» ، ص ٤٩ ؛ «معجم» ، ص ٢٧٣ ، GAL ، ج ١ ، ص ١٩٩ .

٤ ولد في بغداد ، عام ٢٤٧م – ٨٦١هـ ومات فيها عام ٣٣٤هـ – ٩٤٥م . EI ، ج ٤ ، ص ٣٧٤ ، (ماسينيون) ؛ ماسينيون «الحلاج» ، ص ٤١ – ٤٣ ، ٣٠٦ – ٣١٠ .

٥ أبو يزيد ، مات عام ٢٦١ هـ – ٨٧٥ م ، أو ٢٦٤ هـ – ٨٧٧ م . متصوف مشهور . لا نعلم شيئاً من مذهبه إلا من بعض منشورات رواها العطار في «تذكرة الأولياء» ، (طبعة نيكلسون ، ج ١ ، ص ١٣٤) . انظر أيضاً ماسينيون «مجموعة» ، ص ٢٧ – ٣٣ .

٦ «الإعترافات» ، الكتاب السابع والحادي عشر ، طبعة لابريول (مجموعة بوديه ، ج ١ ، ص ١٩٧ – ١٩٨) .

القدس أولاً ، وإلى الحرمين في جزيرة العرب بعد ذلك . وربما أقام في الإسكندرية فاطلع على الأناجيل والمأثورات في المسيحية [1] .

وعاش طوال عشر سنوات حياة كلها خلوة وانكماش ، معتزلاً كل تدريس ، يعود بين الآونة والأخرى إلى وطنه للاجتماع بالولد والأصحاب . كانت هذه الحياة ضرباً من الاعتكاف تلقّى في أثنائه ، في ما يقول هو ذاته ، مشاهدات لا يسعه أن يشرك فيها أحداً أيّاً كان . ولكنه لا يتلكأ عن الشكوى من الفترة التي قضاها في الشك ثم في الأبحاث الجدلية : فإنها جفّفت قلبه وقيّدت من عقله بصياغة الكلام ، فأخذ يشق عليه الوصول إلى مقام الفناء المنشود في التصوف مقاماً نهائياً . وهو أشد ما يكون يقيناً بأن « طريقة الصوفية » هي الطريقة الوحيدة التي تكفل للنفس المؤمنة الاطمئنانَ التام في إيمانها . ولكن كيف يسع العبدَ أن يقف من شدائد الزمان موقف الحياد ؟ كيف يهدأ له بال والأخلاق منحطة ، ورجال الدين مراؤون متغطرسون والإيمان واهٍ والكفر متفاقم والآراء فاسدة ؟ ويعتزم الغزالي الخروج من عزلته وخوض المعركة ، ولا سيما بعد أن انكشفت غياهب الظروف السياسية وصار هو راضياً عنها . ويقنعه أصحابه بأنه « محيي » الدين في زمانه ، ذلك الذي وعد به الله أمّته « على رأس كل مئة » [2] . فضلاً على أن « أمراً من سلطان الزمان » جاء يدعوه للعودة إلى التدريس في نيسابور مؤيداً ضغط أصحابه . فيعود الغزالي إلى الدنيا وقد شفى الله نفسه ، ويعلّم مدة في نيسابور . لكنه لا يلبث أن يعود إلى العزلة في طوس مقيماً بين تلاميذه . ويبني هناك مدرسة وخانقاه . ثم يتوفى في ٥٠٥هـ — ١١١١م والناس

---

١ يذهب بعضهم إلى أن هذه الإقامة في مصر هي التي وضع الغزالي أثناءها كتابه في « الرد الجميل » الذي ينسب إليه ونشره ر. شدياق ، باريس ، لورو ، ١٩٣٩ .

٢ ورد عند الأشاعرة أن محيي الدين في القرن الأول كان عمر بن عبد العزيز ، وفي القرن الثاني الشافعي وفي القرن الثالث الأشعري ، وفي الرابع الباقلاني ، وفي الخامس أخيراً الغزالي .

مجمعون على إكرامه ولياً بل لم يلبثوا أن أضفوا عليه هالة الاسطورة .

كانت حياته ، لعمري ، حياة خصبة كما رأينا . فإن التقلبات العديدة التي حفلت بها هذه الحياة لتشف عن إرادة همها الأول التجربة الدينية (١) . ولتحقيق هذه التجربة يخضع الغزالي القيم كلها حتى علم الكلام ذاته . وهذا ، في مبناه ، شيء جديد في الإسلام . فنتبين هنا الوجه الأول من الوجوه المختلفة التي امتازت بها هذه الشخصية المعقدة . إن الغزالي ليس متكلماً ، وهو بالمعنى الحقيقي أدنى من أن يكون فقيهاً أو رجلاً من رجال القضاء ، ولو كان ما وضعه في هذا المضمار مايزال مرجعاً في العالم الإسلامي . إن « لمحيي الدين » روحاً بلغ من اضطرابها أنها لا تطمئن إلى التخصص في مادة يرتاح اليها . هو طالب لا يشبع ، وناقد لا يرحم ، يشهد على ذلك لديه هجماتُه اللاذعة على الفقه وعلم الكلام (٢) . ساق « القلقُ من الموت » ، الذي ينبه إليه تنبيهاً ملحاً في وعظه وكتاباته الروحية ، حساسيتَه التي هي دينية في الصميم ، إلى التعمق في مناحي العلم الإسلامي منحى بعد منحى ، ثم لم يستقر على منحى قط . فهو عالم بالأخلاق أكثر مما هو فيلسوف في الإلهيات (٣) .

لكن هذه النفس الورعة ليست ، مع ذلك ، في علم الكلام قاصرة ، وإنها تعالجه على خبرة : وقد يهتم الغزالي بتنبيه القارئ إلى الأمر غير مرة . وفي الفصول المقبلة ، سوف نمعن النظر بدقة في موقف مفكّرنا الإسلامي المشهور . إلا أنه لا بد لنا هنا من أن نقول شيئاً عن هذا العلم كيف يتصوره . لقد عقد له صفحات واضحة في كتاب

---

١ « الله في قلب المؤمن » ، كما يقول پاسكال . هذا ما يخلع الجدة والعصرية على فكر الغزالي ويتردد صداه في نفوس المسلمين المثقفين ، ولا سيما هؤلاء الذين ينفرون من العلمانية الغربية ولا تروي غليلهم الشكليات الدينية الجافة .

٢ الربع الأول ، في بدايته .

٣ ولذلك نرى شيئاً من الغلو في المقارنة التي يقيمها نبيه فارس بين الغزالي والقديس توما ، في الفصل المخصص للغزالي من كتاب « التراث العربي » ، نيو جرزي ، ١٩٤٦ ، ص ١٥٦ .

«الاقتصاد»[1] حيث توسع بما ورد ملخصاً في «الرسالة القدسية» . وهو منذ البداية ، يحدد بدقّة لعلم الكلام غرضه وهو : الله في ذاته ، وصفاته ، وأفعاله وبَعْثِه الأنبياء ، وذلك كله تبعاً لما بلغنا من النبي . إن هذا العلم مهم ، بل ضروري ، لكنه ضروري كالدواء للمريض[2]. ذلك بأنه يسعنا ، في نظر الغزالي ، أن نوزع الناس بالنسبة إلى الإيمان ، إلى أربع فئات :

١ — المؤمنون بالله وبأنبيائه ، المنصرفون إلى العبادة أو إلى صناعة ما . فلا نفع في تشويش إيمانهم عليهم بأن يطّلعوا على علم الكلام في قضاياه .

٢ — الكفّار وأهل البِدَع . وبينهم الغلاظ ، الضعفاء العقول ، المتجمدون في تقليدهم الأعمى الذين ألفوا الباطل منذ سن الصبا . فلا يقنعهم إلا السوط والسيف ، كما يدل التاريخ على ذلك . مثلما يدل أيضاً على أن المجادلة معهم لا تزيدهم إلا عناداً في موقفهم .

٣ — الذين تلقّوا العقائد بالتقليد وهم أهل فطنة وكياسة وقبول . فقد ينبعث الشك عندهم ويقلق اطمئنانهم . ويجب أن يعاملوا بلطف ورقّة ، وأن تلقى إليهم آيات من القرآن أو بعض الأحاديث أو كلام مقنع ينقل عمن يحترمون من أهل الورع والتقوى . وينبغي ألا يجروا إلى المناظرات الجدلية . وأكثر ما يجوز معهم أن يلقى إليهم الجواب الصحيح عن بعض الأمور التي اشتبهت عليهم .

٤ — وهناك أخيراً أهل الذكاء من الكفّار المستعدين لتلقي الحق ممن تشوشت عليهم عقائدهم . فيجب جذبهم إلى الحق بوساطة الكلام ،

---

١ كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» ، طبع غير مرة في القاهرة ، وترجمه إلى الإسبانية ميجيل آسين بالاثيوس ، مدريد ، ١٩٢٩ .

٢ «اعلم أن الأدلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مراد القلوب . والطبيب الذي يستعملها إن لم يكن حاذقاً ثاقب العقل ، رصين الرأي ، كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه» ، ص ٦ .

ولكن بلطف دائماً وبدون عناد في المجادلة .

ثم يعود الغزالي ، في « الإحياء »[1] ، إلى علم الكلام في طابعه العلاجي ، ويفصّل كيف يستعمل هذا الدواء الخطر . فالواقع أن نفعه الوحيد هو حفظ العقيدة عند العوام والمنع من تشويشها بأدلة أهل البدع .

إن هذا الموقف المبدئي من شأنه أن يؤدي إلى الخراب لو لم يكن الغزالي يثبت بشدة ، من ناحية أخرى ، أن مَعين المعرفة الصحيح الذي يكشف عن الأشياء في حقيقتها هو المعرفة المباشرة التي ترد من لدن الله ، أي علم المكاشفة . ويصبح المؤمن أهلاً لهذا العلم باخلاصه للشريعة وبالمجاهدة . فالنسبية التي يرمي الغزالي بها علم الكلام بلغت من الشدة ما جعل مفكرنا يفضل الفقه في مضمار العلوم الاستدلالية : ان هذا العلم هو على الأقل غذاء وليس دواء فقط .

هل نجد ، هنا على ما انتهى اليه ، رأي الغزالي الصحيح في علم الكلام ؟ قد يسعنا أن نشك في الأمر إذا ما عدَلْنا عن الغزالي المهتدي الجديد الذي يجادل بحماسة ، وأقبلنا على الغزالي المطمئن الذي يصنف تصنيفاً موضوعياً فروعَ العلم المختلفة . إنا نجد عنده حينئذ تصوراً لعلم الكلام أقرب إلى الاعتدال ، بل إلى العدل قطعاً ، إذا ما التزمنا في النظر الموقفَ الذي كان عليه المتأخرون من أهل السنة . لقد يظهر علم الكلام هنا علماً في الأصول ويصبح مرادفاً لعلم التوحيد . إنه علم الكلام الذي « ينقذ وحده النفوس ، ويهدئ الخوف من حكم الديان » . بل هو واحد مع قواعد العقائد المستندة إلى القرآن والحديث والاستدلال[2] . وهذا موضوع سنعود إليه .

---

١ انظر شرح المرتضى ، ج ١ ، ص ١٧٤ . انظر أيضاً في « الاحياء » ، ج ٤ ، ص٢٧٤ : « وان علم الكلام فمقصده حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف لا غير » .

٢ انظر « الرسالة اللدنية » ، وهنا الجزء الأول ، فصل ٢ ، والجزء الثالث فصل ١ .
الصحيح أن الغزالي لم يغير نظرته إلى علم الكلام ، كما يدل عليه الكتيب الذي وضعه في =

فإن لم يكن يسعنا أن نتصور « الاقتصاد » رأي الغزالي الأخير في علم الكلام ، بقي أنه هو الكتاب المدرسي الوحيد الذي خلّفه لنا في الموضوع . لكن الذي يظهر بجلاء في هذا الكتاب هو العزم الأكيد على التزام الإخلاص لمذهب الأشعرية . أجل ، إن المؤلف يبلغ من التبسيط منتهاه في المناقشات الجدلية ، ويقلل بل يحذف من الأبحاث الفلسفية التي كان إمام الحرمين قد ضمنها كتابه « الشامل » تضميناً واسعاً . ثم إنه يتعمّد الإيجاز في الفصول « التقليدية » المتعلقة بالنبوة وببعث الأجساد وبالأمور الأخروية . ولكن هذا لا يمنع القضايا الكلامية ونتائجها من أن تبقى عنده متقيدة بالمسلك ذاته الذي هو مسلك الأشعرية : كخلق الله لأفعال الإنسان التي « تنسب » إليه عن طريق « الكسب » ، والمشيئة الإلهية ، وضرورة الوحي لكي يعرف العقل أن معرفة الله أمر واجب وهلم جراً . لقد يحتفظ الغزالي احتفاظاً تاماً بالقضايا التي تحل من المذهب مركزه . إنما كان مجدداً بأسلوبه وبالنمط الذي يعتمده في البيان والاستدلال . وهذا هو بالذات الطابع الذي امتازت به « طريقة المتأخرين » .

أما موقفه « النقدي الجدلي » ، فسيعدل عنه مَنْ جاء بعده مِنْ علماء الكلام . والجدير بالذكر هو أن « الاقتصاد » لم يؤخذ مرجعاً لتدريس علم الكلام في الجوامع الكبرى . فالغزالي الذي أجمع المسلمون

= « إلجام العوام من علم الكلام » وهو « آخر تصانيف الإمام » ، « فرغ منه في أوائل جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ ، قبل وفاته بيوىمات » . انظر فريد جبر ، فكرة اليقين الديني عند الغزالي » (بالفرنسية) ، ص ٩٥ . أما « الرسالة اللدنية » فيشك في صحة نسبتها إلى الغزالي . ومهما يكن الأمر ، فإنه يحدث للغزالي ، كما فعل غير مرة في « الاحياء » ، أن ينظر إلى علم الكلام في حد ذاته من زاوية المنهجية فقط . فيرى الإمام علم الكلام ، من هذه الزاوية ، علماً من علوم الأصول وافياً بمقصوده في منزلته فقط ، ولكنه لا يفي بالمقصود من وجه الإطلاق ، أعني من وجه إفادة اليقين من المعلوم . (جبر) .

على مدحه وتأييده ، الغزالي حجة الإسلام ، إنما هو صاحب « التهافت » [1] الذي دافع عن العقيدة في وجه الفلسفة وعقلهم الماكر المفسد ، وهو الذي أعطى علم الكلام المنطقَ الأرسطي ، تلك الأداة الدقيقة الحادة . إنه خاصة صاحب « الإحياء » الذي استطاع أن يرد العلماء عن أن يسقطوا سقوطاً لا إقالة له في المجادلة المميتة ، ووفّق بين السنّة والتصوف .

ب ــ طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين

يقول ابن خلدون في مقدمته : إن « أول من كتب على منحى المتأخرين هو الغزالي » [2] ، وهو قول عاد إليه من جاء بعده ، ونجده مثلاً عند محمد عبده [3] . أما « طريقة المتقدمين » فيمثلها القاضي الباقلاني ، وهي قائمة على المذهب الذري أولاً ، ثم على العلاقة المثبتة بين الأصول الفلسفية والعقيدة ، وعلى القول بأن « بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » [4] .

فما هو القطب الذي يدور حوله منهج المتقدمين ؟ أهو عدم اهتمامهم بالمسائل الفلسفية ؟ كلا ! ما دام الباقلاني يناقش مفهوم الجوهر والعرض ، في الفراغ والملاء . بل دعنا نواصل قراءة ابن خلدون : « ثم انتشرت من بعد الجويني علوم المنطق في الملة وقرأه الناس وفرّقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط يسبر به الأدلة

---

١ عرفه فلاسفة الغرب اللاتينيون في القرون الوسطى . طبعة بويج ، بيروت ، في سلسلة المكتبة العربية لطلبة الفلسفة وعلم اللاهوت .

٢ المقدمة طبعة القاهرة ، ص ٣٢٧ ، ده سلان ، ج ٣ ، ص ٦١ .

٣ « رسالة التوحيد » ، ص ١٩ ؛ ١٥ – ١٦ في الترجمة الفرنسية .

٤ « وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » ، « مقدمة » ، طبعة القاهرة ، ص ٣٢٦ ، ده سلان ، ج ٣ ، ص ٥٩ .

منها كما يسبر بسواها . ثم نظروا في تلك القواعد المقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدلت إلى ذلك وربما كان كثير منها مقتبساً من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات . فلما سبروها بمعيار المنطق ردّهم إلى ذلك فيها ولم يعتقدوا ببطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي ، فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى وتسمى طريقة المتأخرين » [1] . وإنما يكون الفرق بين المتقدمين والمتأخرين في نظر ابن خلدون هو ما يلي : إن الأولين يتقيدون بمبدإ الباقلاني في أن « بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » ، على حين أن المتأخرين يرفضون ذلك بعد دخول المنطق الأرسطي . فما معنى مبدإ التمييز هذا الذي يذكره ابن خلدون ؟ إنه ليس إلا الصلة الضرورية المتبادلة التي أثبتها المتقدمون بين فلسفتهم الطبيعية وبين العقيدة . وها هي ذي صلة تُفصَم . والذي أدى إلى ذلك هو استخدام منطق جديد . وإنه المنطق الجديد الذي يقوم فاصلاً . وهو أمر لا نلبث ان نلاحظه لدى مطالعتنا المناقشات الطويلة التي نجدها في كتاب « الشامل » . ليس المنطق في طريقة المتقدمين إلا منطقاً قديماً جاء خاصة من الأصول الفقهية التي يعتمد عليها الفقه في سياقه ، ولم يظهر فيه القياس الأرسطي . أما في طريقة المتأخرين فهو هذا القياس الذي يرجح استخدامه . وسنعود إلى ما كان لهذا التطور من أهمية وقيمة منهجية [2] .

أما طريقة المتقدمين فقد اشتهرت بالباقلاني وبتابعه المباشر السُمناني [3] . لكن وجهة النظر لم تلبث أن تغيرت مع الجويني .

---

١ المرجع ذاته ، ص ٣٢٦ — ٣٢٧ . ده سلان ، ج ٣ ، ص ٦٠ — ٦١ .

٢ الجزء الثالث ، فصل ٢ .

٣ مات في ٤٤٤هـ — ١٠٥٢م . وكان قاضي الموصل . سمع الباقلاني الذي كان يقول عنه : « هذا مؤمن الفرعون » ، إذ أنه من الحنفيين القلائل الذين لم يتبعوا الماتريدية ، بل تبعوا الأشعرية . تجد ترجمة لحياة السناني عند هورتن في « المذاهب الفلسفية في العلم النظري العقدي الإسلامي » ،=

ولقد خصص الشيخ جبر للإمام رسالة حديثة ، خرج منها بالنتائج التالية :

١ – في منهجية الدليل يمتاز الجويني عن المتقدمين عليه ، الأشعري والباقلاني ، بأنه يستخدم في دفاعه عن العقيدة السبر والتقسيم ، ثم التمييز بين الإثبات والنفي مع قياس الخلف والقياس المستقيم . أما الأشاعرة قبله ، فلم يستخدموا إلاّ هذين الدليلين الأخيرين ، وهم يكتفون تارةً بالأدلة الخطابية الإقناعية وطوراً بما كان سبراً .

٢ – أما فيما يتعلق بموضوع البحث فإن الجويني كان بين الأشاعرة أول من قال بتأويل الصفات الخبرية ، وهو قول رفضه أسلافه . كما انه ربما كان أول من ضمّ إلى علم الكلام ضمّاً عضوياً مذهب الذرة طريقةً مطردة لإثبات وجود الله ، وصفاته ، وحدوث العالم ، على انه حدوث زمني أو انتولوجي .

أما نحن فإنا أقل قطعاً في حكمنا من الشيخ جبر . لا يبدو لنا الجويني زعيم المتأخرين ، بل هو بين بين . لقد باشر باستخدام القياس الأرسطي ، ولكنه ، في الآن نفسه ، كان ما يزال متقيداً بالمنطق القديم وهو يستخدم مذهب الذرة ونظرية الأحوال استخداماً ينسجم مع التطور الطبيعي الذي أعده أسلافه . وبذلك تقوم أهميته العظيمة في التأريخ لعلم الكلام [١] .

= ص ٥٦٢ – ٥٦٤ ؛ الخطيب البغدادي « تاريخ بغداد » ، ج ١ ، ص ٣٥٥ . ولقد دلنا على المخطوطة المعول عليها الشيخ الكوثري الذي كان قديماً وكيل مفتي الآستانة الأعظم . كانت هذه المخطوطة في المكتبة العثمانية في حلب تحت الرقم ٥٧٧ وعنوانها : « بيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان » . لم يطلع هورتن على هذا المخطوط . أما اسم المؤلف بكامله فهو : أبو جعفر أحمد بن محمد . انظر ابن حزم « فصل » ، طبعة القاهرة ، ١٣٢١ – ١٩٠٣ ، ص ٢٠٨ .

١ إذا نظرنا إلى الناحية النفسانية ربما استطعنا أن نميز بين « المتقدمين » و « المتأخرين » بالنجوء=

هذا وينبغي ألا ننسى التأثير الحاسم الذي تركته الفلسفة في مذهب « المتأخرين » من بعض وجوهه . وأعني بالفلاسفة تلك الحركة التي أنشأت رجالاً من طراز الكندي [1] والفارابي [2] وابن سينا [3] وابن رشد [4] .

= إلى الوجه التي عليه كانوا يتصورون النفس في حقيقتها . أما « المتقدمون » ، فالنفس في نظرهم « مؤلفة من أجسام لطيفة تمتزج بالأجسام الحسية » ، (« إرشاد » ، ترجمة لوسياني ، ص ٣٢٠) . على حين « أن المتأخرين منذ الغزالي يتصورونها بريئة من المادة » .

١ هو « فيلسوف العرب » وأصله من جنوبي الجزيرة . ولد في أوائل القرن التاسع في الكوفة ، ومات نحو ٨٧٠ م . ترجم آثاراً يونانية مختلفة لم يبلغنا منها إلا القليل ونسقها مع الفكر الإسلامي . بحث ناجي في كتابه « في العقل » (١٨٩٧) . نشر أبو ريدة رسائله الفلسفية وكان قد باشر هذا النشر في مجلة الأزهر . انظر EI ، ج ٢ ، ص ١٠٧٨ — ١٠٧٩ (ده بور) .

٢ فيلسوف تركي الأصل عربي اللغة . ولد نحو ٨٧٠ م ؛ ومات في دمشق عام ٣٣٩هـ — ٩٥٠م . لقب بالمعلم الثاني على أن أرسطو هو المعلم الأول . شرح جزءاً كبيراً من مؤلفات أرسطو ووضع بذاته بعض المؤلفات . كان أيضاً متصوفاً ومشتغلا في الموسيقى . نشر ديتريشي تسعاً من رسائله مع ترجمتها إلى الألمانية . أشهر مؤلفاته هي « الرسالة في العقل » ، طبعة بويج ، « المدينة الفاضلة » ، طبعت غير مرة ، « فصوص الحكم » .

٣ أشهر فلاسفة العرب وأشدهم أصالة . لقب بالشيخ الرئيس . ولد في ٣٧٠هـ — ٩٨٠م في جوار بخارى ، ومات في همذان عام ٤٢٨هـ — ١٠٣٧م . أرسطيته متأثرة تأثراً شديداً بالأفلاطونية المحدثة . مؤلفاته المشهورة : « كتاب الشفاء » (طهران ، ١٣٠٣) ، وهو موسوعة فلسفية . « النجاة » (القاهرة) ترجمها إلى اللاتينية الأسقف ابو كرم . « القانون في الطب » ، المشهور في الغرب وقد أثر في دراسات الطب حتى القرن السابع عشر (طبعة عربية في القاهرة ، ١٢٩٤ ، وطهران ، ١٢٧٤) . كتاب « الإشارات » ترجمتها إلى الفرنسية الآنسة غواسون . رسائله في التصوف نشرها وترجمها إلى الألمانية مهرن (ليدن ، ١٨٨٩ — ١٨٩٤) . انظر EI ج ٢ ، ص ٤٤٤ — ٤٤٦ ؛ GAL ، ج ١ ، ص ٤٥٢ تابع . وأيضاً غواشون ، ترجمة « الرسالة في الحدود » ؛ الفرق بين الذات والوجود عند ابن سينا » ، (باريس ، دكليه ده بروير ، ١٩٣٧) ؛ « معجم ابن سينا » (في دار النشر ذاتها) . انظر أيضاً غرديه ، « ابن سينا » ، RT تموز — ايلول ، تشرين الأول — كانون الأول ١٩٣٩ .

٤ ولد في قرطبة عام ٥٢٠هـ—١١٢٦م وكان قاضي اشبيلية وقرطبة ؛ مات في مراكش عام ٥٩٥هـ =

وسنعود إليها لنبيّن منزلتها في الإسلام ، والقدْر الذي يمكننا بـه أن نسلم بوجود فلسفة إسلامية [1] . أما الآن فنقول فقط : إن الفلاسفة ليسوا من علماء العقائد ، بل هم خصومهم بالذات . فإن الروح التي تدفعهم – التقيد المفرط بالعقل ، والحتمية – لم يسعها إلا الاصطدام بموقف الأشاعرة الديني ، المستند قبل كل شيء إلى مشيئة الله المطلقة ، وقدرته الكلية . لكن تأثيرهم كان عظيماً . كانت السنّة تسيء الظن بهم لما كانوا يذهبون إليه في بعض مسائلهم . إلا أنهم لم يفتهم ، بالمبادلة ، أن يطبعوا علم العقائد الرسمي في نشأته وتطوره طبعاً حاسماً . ولقد قاومهم الغزالي ، وهو واحد من أشد خصومهم تحمساً . وهذه المقاومة

= ١١٩٨م . شرح أكثر مؤلفات أرسطو في شرح طويل ووسيط ووجيز . أما المؤلفات التي وضعها هو ذاته فهي من وحي السوانح (انظر هنا الجزء الثالث ، الفصل الأول) ؛ وهي : « تهافت التهافت » ، طبعة بويج ، « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » (درسهما غوتييه ، وميجيل اسين) . وهما بحثان في العلاقات بين الدين والفلسفة . تأثيره على الغرب اللاتيني في القرون الوسطى معروف : انظر هنا الجزء الثاني ، فصل ٢ ؛ EI ، ج ٢ ، ص ٤٣٥ – ٤٣٨ (كرا ده فو) ؛ GAL ، ج ١ ، ص ٤٦١ تابع .

١ انظر البحث الذي تقدم بـه ايمه فورست في مؤتمر الجمعية التومستية « الفلسفة المسيحية » ، نشرة لسرف ، ص ٣٩ . على خلاف علم الكلام الذي استوى طوراً بعد طور ، بقدر مـا كانت المشاكل تعرض له ، كانت نشأة الفلسفة فجاءة على الأرض العربية . وما أصدق أحمد أمين وأحكمه في ملاحظاته في « ضحى الإسلام » ، ج ٣ ، ص ٢٠ : « وهكذا كانت المسائل المتفرقة تثار ، ويتكون المذهب تدريجياً ، وكلما تقدم العصر أثيرت مسائل جديدة ووضعت لها حلول جديدة . وهذا شأن كل العلوم الإسلامية من نحو وفقه وبلاغة . أما الفلسفة في الإسلام فلم تتدرج هـذا التدرج لأنهـا قطعت شوط النشوء عند اليونان ، ثم نقلت كاملـة أو شبه كاملة . والجديـد فيها إنمـا كان اشتغال المسلمين بها وتفهمها وشرحها والتعليق عليهـا وابداء بعض الآراء فيهـا والتوفيق بـين بعض قضاياها والقضايا الإسلامية . وهذا مـا جعلنا نعد علم الكلام علماً إسلامياً ، وإن كان فيـه بعض المسائل الفلسفية اليونانية ، على حين أنـا لا نستطيع أن نسمي الفلسفة التي اشتغل بها الكندي والفارابي وابن سينا فلسفة إسلامية إلا بقدر من من التجوز » . انظر في ما يلي الجزء الثالث ، ص ٣١٨ – ٣٢٤ .

هي التي أتاحت له أن يجدد الإسلام ، وأن يجعل علم الكلام شاعراً بذاته في إثباته قضاياه الكبرى .

أما هذه الطريقة المعروفة بطريقة « المتأخرين » فقد كانت ، إجمالاً ، هي المسلك الفكري الأعمق أصالة في علم الكلام الأشعري المتطور . نذكر من بين ممثليه الممتازين الشهرستاني [١] (٥٤٨هـ — ١١٥٣م) ، وفخر الدين الرازي [٢] (٦٠٦هـ — ١٢١٠م) ، والأصفهاني (٧٤٩هـ — ١٣٤٨م) وسواهم . أما الشهرستاني والأصفهاني فإنهما هاجما ابن سينا جهرة . وأما الرازي ، فبالرغم من تصريحه بأشعريته ، لا يتردد في التقيد ببعض القضايا الماتريدية ، بل ببعض مؤثرات المعتزلة [٣] . وإنا لنجد من « المتأخرين » مَنْ لم يقدم بهذه الجراءة ، وهم لا يترددون ، مع ذلك ، في أن يأخذوا بدورهم من تيارات الفلسفة الكثير من قضاياهم في المنطق وفلسفة الطبيعة والإلهيات . بل يسعنا القول : إن هذا التأثير نفذ إليهم في مبانيهم الفكرية أكثر مما نفذ إلى الرازي والشهرستاني [٤] .

١ أحد الأشاعرة البارزين . ولد عام ٤٧٩هـ — ١٠٨٦م في فارس ، في شهرستان . مات في بغداد عام ٥٤٨ — ١١٥٣ . له مؤلفان مهمان : ١ — « كتاب الملل والنحل » ، طبعة كورتون ، ترجمة هار بروكر . وضع فيها رسالة إلى الأزهر الشيخ محمد بن فتح الله بدران ؛ ٢ — « نهاية الإقدام » نشره غيليوم وترجم جزءاً منه إلى الإنكليزية . انظر فيما يلي ، فصل ٣ ، ص ١٦٠ — ١٦٢ .

٢ ٥٤٤هـ — ٦٠٦هـ ؛ ١١٥٠م — ١٢١٠م . شافعي . مؤلفاته المشهورة « أساس التقديس ، مفاتيح الغيب » (شرح ضخم للقرآن) « المحصل » (في علم الكلام) . انظر تحليله هنا في الفصل الثالث . لم يخصص له EI مقالا ، وهذا عجيب . GAL ، ج ١ ، ص ٥٠٦ وملحق ج ١ ، ص ٩٢٠ — ٩٢٤ .

٣ إنه يذهب ، مثلا ، مع الماتريدية ، إلى أن صفة الأفعال تعود إلى الإنسان الذي يقوم بها (« محصل » ، ص ١٤٣) ، ومع المعتزلة إلى أن من الخير أو الشر ما يكون ذاتياً في الأشياء ولكن ليس في أفعال الإنسان على خلاف المعتزلة ، هذه المرة . (« المحصل » أيضاً ، ص ١٤٧) .

٤ سوف نذكر شاهداً على ذلك في الجزء الثالث ، الفصل الأول ، لدى بحثنا في الاصطلاح الفني المستخدم في المنطق .

وإنما نشير هنا إلى أشد المسالك المنبعثة من الإيجي [1] (٧٥٦هـ — ١٣٨٩ م) تمسكاً بالسنّة . فهذا هو أمر الجرجاني [2] مثلاً (٨١٦هـ — ١٤١٣م) الذي صرح بأنه أشعري . وقريب منه جداً ، أسلوباً ، خصمه التفتازاني [3] (٧٩١هـ — ١٣٨٩ م) وهو ماتريدي النزعة ، شارح الماتريدي الأعظم النسفي [4] . لقد عني بالرد على الفلاسفة في ما انتهوا إليه من نتاج ، ولكنه رد جاء منبعثاً من مسلّمات الفلسفة بالذات .

فاستطاع الفلاسفة الهلنستيون ، من خلال هذه الإنشاءات ، أن يؤثروا بطريق غير مباشرة على العقلية الإسلامية . ذلك بأن التعليم الرسمي كان يرضى بكل شيء ، شرط أن تصان أمهات المسلّمات في السنّة . ففي جامع تونس الأكبر مثلاً ، ما يزال علم الكلام يدرّس في الصفوف

---

١ عضد الدين . من شيراز . شافعي . أشهر كتبه هو « المواقف في علم الكلام » ، وقد شرح غير مرة . أشهر شرح له هو شرح الجرجاني . EI ، GAL ، ج ٢ ، ص ٢٠٢ و ٢١٦ ، وملحق ص ٢٨٧ — ٢٩٣ . انظر فيما يلي ، فصل ٣ ، ص ١٦٥ — ١٦٩ .

٢ ٧٤٠هـ — ٨١٦هـ ؛ ١٣٣٩م — ١٤١٣م . له كتب عديدة في الفلسفة والشروح . من أشهرها « كتاب التعريفات » ، طبعة فلوغل ، « شرح المواقف » للايجي وهو أهم الكتب في علم الكلام عند أهل السنة . EI ، ج ١ ، ص ١٠٩٨ ؛ GAL ، ج ٢ ، ص ٢١٦ .

٣ السعد . شافعي . ٧٢٢هـ — ٧٩١هـ ؛ ١٣٢٢م — ١٣٨٩م . صاحب « تهذيب المنطق والكلام » ، و « شرح العقائد النسفية » ، و « مقاصد الطالبين في أصول الدين » . EI ، ج ٤ ، ص ٦٣٤ ؛ GAL ، ج ٢ ، ص ٢١٥ ؛ سركيس ، ص ٦٣٤ ؛ لاووست « الخلافة » ، ص ٢٤٤ ، حاشية ١ .

٤ لا بد من التذكير بأن نفوذاً معتزلياً مباشراً بقي في علم الكلام الشيعي الذي اشتهر فيه بعض الأسماء ، ومنهم نصير الدين الطوسي الذائد عن ابن سينا ومصحح الرازي بعد رده عليه ؛ والحلي أيضاً (ابن المطهر) الملقب بالعلامة ، والمتوفي عام ٧٢٦هـ — ١٣٢٦م ، الذي وضع بين ما وضع « خلاصة الأقوال » . EI ، ج ١ ، ص ٣٢٧ . (الطوسي ، ولد في طوس نحو ٥٩٧هـ — ١٢٠١م ، مات في بغداد عام ٦٧٢هـ — ١٢٧٤م ، عالم بالفلك والرياضيات وفيلسوف . له مؤلفات كثيرة من بينها « تجريد العقائد » الذي شرح غير مرة . EI ، ج ٤ ، ص ١٠٣٢ ؛ GAL ، ج ١ ، ص ٥٠٨ ، وملحق ج ١ ، ص ٩٢٥ — ٩٣٣ ، سركيس ، ص ١٢٥٠) .

العليا بالاستناد إلى التفتازاني والجرجاني في آنٍ واحد . هذا إذا غضضنا النظر عن المؤلفات التي وضعها أهل « الجمود على التقليد » .

بقي أن « طريقة » المتأخرين خلطت بين الفلسفة وعلم الكلام ، فلا غرو إن حجبت أكثر من مأزق في ثناياها . ولقد تبيّن ابن خلدون هذا الأمر بوضوح [1] . وإنا لنلمس هذا الالتباس حتّى عند الرازي والجرجاني . ولكنه أصبح أظهر وضوحاً في المصنفات المتأخرة ، حيث لا يمكن التمييز بين المنهجيتين في المبادئ والموضوعات والنتائج . وإن شئنا فلنقل : إن الفلسفة في هذه المؤلفات أخذت تتزيّى بعلم الكلام ، وتحوّل علم الكلام أحياناً إلى فلسفة متنكرة . وما أكثر العلماء الذين التزموا هذا الاتجاه بعد ذلك فقاموا ، إذا سنحت سانحة ، يتبعون الشيعي نصير الدين الطوسي فيدافعون عن ابن سينا رداً على الغزالي أو الشهرستاني أو التفتازاني . ولن نقف عند آثارهم ، لأنها إجمالاً ، أحرى أن تصنف في تاريخ الفلسفة من أن يبحث عنها في تاريخ علم الكلام [2] . على أن بعض هذه المؤلفات ، تلك التي ما زالت تتبع منهجية الكلام على الأقل ، وتستند هي أيضاً إلى الإيجي ، حظيت بمقام في التدريس الرسمي. فهكذا كان الأمر في البيضاوي والسيَالَكوتي والدوّاني [3] .

لكنه يبدو ، مهما تكن الحال ، أن التباساً مثل الذي انطوت عليه ،

---

١ « المقدمة » ، ص ٤٦٦ — ٤٦٧ ، وترجمة ده سلان ، ج ٣ ، ص ٦١ — ٦٣ .

٢ انظر إحصاءها في EI بمقال « فلسفة » ، (ماكس هورتن) .

٣ وأيضاً شرح الدواني الذي وضعه الشيخ عبده في أيام شبابه. البيضاوي ، مات في ٦٨٥هـ — ١٢٨٦م . أشهر مؤلفاته هو تفسيره للقرآن : « أنوار التنزيل » ، طبعة فليشر . ان « طوالع الأنوار » كتاب في علم الكلام . EI ، ج ١ ، ص ٦٠٣ ؛ GAL ، ج ١ ، ص ٤١٦ ؛ وملحق ج ١ ، ص ٧٣٨ — ٧٤٣ ؛ سركيس ، ص ٦١٦ . انظر في ما يلي فصل ٣ — . الدواني : ٨٣٠هـ — ٩٠٧هـ = ١٤٢٧م — ١٥٠١م . المؤلفات المهمة : « شرح العقائد » للايجي ، و « شرح التهذيب » للتفتازاني . EI ، ج ١ ، ص ٩٥٨ ؛ GAL ، ج ٢ ، ص ٢١٧ .

كانطواءٍ على البذور ، طريقةُ « المتأخرين » في مبادئها بالذات ، لم يقع لصالح مّا كان من شأن الفلسفة أن تصير إليه أو لصالح علم الكلام ذاته . لقد تكاثرت الشروحات والتفسيرات والمناظرات ورافقها أحياناً مواد استدلالية غزيرة وبعض نظرات لا تخلو من الأصالة . لكن ذلك كله لم يُجْدِ قط نفعاً في إخراج علم الكلام علماً في العقائد قائماً بذاته . وأوضح ما نتج عن كل هذه الأبحاث الجديرة ، مع ذلك ، بالتحبيذ في أصلها ، هو رد فعل أدى بتعليم علم الكلام إلى التورط في تجميد الأطُر التي بدا عليها « الجمود على التقليد » .

- ٦ -

الجمود على التقليد

إن هذا التفوّق الذي حظيت الفلسفة به لم يكن بُدّ أن يثير غضب المفكرين الدينيين الذين يهولهم النظر إذا أفرط . فنرى ابن تيمية[1] وتابعه ابن الجوزي[2] يشنان هجوماً عنيفاً على علم الكلام ذاته . لكن هذا لم يكن إلا لهباً عابراً . لم يلبث علم الكلام أن أصابه الجفاف في أزيائه الأشعرية ، ففقد طراوة نشاطه الأول وأخذ يتجمد في الأطُر التي تتناقلها « الكتب المدرسية » تقليدياً ، إذ يقبل العلماء عليها فيشرحونها ويعيدون شرحها . لنقارن مثلاً « جوهرة التوحيد » للباجوري و « المحصل »

---

١ ولد في حران ، عام ٦٦١هـ – ١٢٦٢م ، مات في عام ٧٢٨هـ – ١٣٢٧م. أصبح اليوم الكتاب المدرسي فيه هو كتاب لاووست « محاولة في العقائد الاجتماعية والسياسية عند تقي الدين أحمد ابن تيمية » ، IFAO ، ١٩٣٩ . EI ، ج ٢ ، ص ٤٤٧ – ٤٤٩. GAL ، ج ٢ ، ص ١٠٠ – ١٠٥ ؛ سركيس ، ص ٥٥ .

٢ حنبلي من بغداد . وضع كتاباً مهماً في تاريخ التصوف الإسلامي من الناحية الاجتماعية هو « تلبيس إبليس »، القاهرة، ١٣٤٠هـ – ١٩٢١م . EI ، ج ٢، ص ٣٩٤ ؛ GAL ، ج ١، ص ٥٠١ ؛ سركيس ، ص ٦٧ ؛ لاووست « محاولة » ، ص ٦٣٤ ؛ ماسينيون « مجموعة » ، ص ٢٢٦ .

للرازي : فإنا لنجد التقسيمات الكبرى ذاتها ، والأجوبة ذاتها باقية على حالها غير مرتبطة بواقع زمانها . إن مدرسية « ترسيمية » بأسوإ ما ينطوي عليه الحد من معنى ، جمّدت الفكر شيئاً فشيئاً وحالت بين العلماء وبين أن يخرجوا بفكر أصيل ، وأن يعملوا بروح نقدية ، وأن يعالجوا برحابة في الصدور — إن لم يكن بجراءة في الإقدام — ما أشكل من المسائل المحرجة التي تثيرها الحياة الحديثة .

إن فترة « الجمود على التقليد » التي ننتهي إليها الآن ، هي أطول كثيراً من جميع الفترات التي مر بها تاريخ علم الكلام . لقد تمتد طوال أربعة قرون أو خمسة وتشمل « العهد الحديث » كله في العالم العربي . وهي تقابل ، من ناحية أخرى ، ذلك السبات الذي استمر قروناً طويلة ، وفيه رزح العالم الإسلامي بأسره تحت سيوف العثمانيين منعكفاً على ذاته . أما من الناحية الاقتصادية فها هو ذا يخضع للبلدان الأوروبية بعد أن فقد السيطرة على طريق الهند ولم يعد فيها السيد الأوحد (١) . وأما من الناحية الثقافية فقد كفّ الفكر الإسلامي عن التقدم . فأخذ علم الكلام ، وشأنه في ذلك من كل وجه شأن العلوم الإسلامية الأخرى ، يحيا بما زوّده به ماضيه . فسادت الأشعرية المتزمتة التعليم الرسمي من غير أن تزاحم . وبات العلماء يعودون إلى قضايا « المشيئة الإلهية » في أشد صيغها جموداً يردونها دائماً إلى عجز العلل الثانوية عن كل عمل وتأثير مطلقاً ، ويربطونها غالب الأحيان ، هنا أيضاً ، ربطاً وثيقاً بمذهب الذرة لدى « المتقدمين » . لكن هل ساق شيء من ذلك إلى إغفال « المتأخرين » ؟ كلا . ذلك بأنه كان بين مواطن الضعف الأشد بروزاً

---

١ لم تكن هذه الظاهرة هي الأقل أهمية بين النتائج التي أسفرت عنها الاكتشافات البحرية والسفريات البحرية البعيدة ... أصبحوا في غنى ، الوصول إلى بلاد الهند ، عن الاستخدام التجاري النافع الطرق البرية التي لم يكن بد للقوافل من أن تسير عليها لدى اجتيازها دار الإسلام . فأخذوا يسافرون إلى الهند بحراً ، تحت الحماية الهولندية ثم البريطانية بعد ذلك .

في « الجمود على التقليد » ، أن هذا « التقليد » لم يعِ وعياً واضحاً المواقفَ التي انفرد بها هو ذاته . صحيح أن المنطق الأرسطي ، لم يسعه ، بعد ظهوره ، إلا أن يواصل عمله في الإغراء لما ينطوي عليه من قيم كلية : فإن الفِكَر لم تنطبع به عبثاً . وقد أدى ذلك بالمقلدين الجامدين ، حتى عن غير دراية منهم ، إلى أن يجاوروا بين المنطق القديم والمنطق الجديد . فأخذوا يدافعون ، غير مرة ، عن قضاياهم القديمة بمنهجية في الاستدلال كان أول ما تهدف إليه إبطال تلك القضايا . لا ريب أنهم لم يستنكفوا عن التكلف في الدقائق العقلية ! فإن أئمتهم العظام هم الأشعري والباقلاني والاسفرائيني والجويني . لكنهم في سياق استدلالاتهم يخلطون خلطاً بين أقوال هؤلاء العظام وبين قضايا ومناقشات التفتازاني أو الجرجاني ، بل الشهرستاني أو الرازي . وإنما كان هذا كله مجاورة شيء لآخر وليس انتقائية بعد اختيار بحال . جاءت كتب ذلك العصر غالباً مجامع لتراث الماضي كله ، ولكنه تراث يحصر ويدوّن مقيداً بحلول المذهب أشدها جموداً . فليس الأمر أمر تقدم ، بل هو نصوص تمر بها ذاكرة الطالب لتحفظها ، ومذهب يكفل لفكر هذا الطالب أوفى الشروط والضمانات .

وقد يطول بنا إحصاء هذه الكتب المدرسية مع مؤلفيها . إنما نكتفي بذكر رجلين عاش أحدهما في مستهل هذا العهد الطويل والآخر في نهايته ، وما يزالان محتفظين بمكانة مرموقة في التعليم الرسمي . الأول هو الشيخ السنوسي [1] الذي اشتهر ، في القرن الخامس عشر ، بمؤلفاته في علم الكلام موزعة على حلقات التعليم الثلاث . والثاني هو إبراهيم الباجوري ،

---

[1] السنوسي : توفي في تلمسان عام ٨٨٥هـ – ١٤٩٠م . خلف كتباً عديدة في علم الكلام ، من بينها « أم البراهين » ، المعروفة أيضاً بـ « الصغرى أو السنوسية وبالوسطى وبالكبرى » ، مع شرح لكل منها ، ثم « المقدمات » الخ ... EI ، ج ١ ، ص ١٥٩ ؛ لوسياني « تمهيد لدرس المقدمات وترجمتها » ، الجزائر ، ١٩٠٨ ، وفي ما يلي ص ١٦٩ – ١٧٠ .

شيخ الأزهر في القرن التاسع عشر الذي شرح سابقيه ، السنوسي ذاته واللقّاني كما شرح الفضالي أستاذه [1] . والفروق بين السنوسي والباجوري طفيفة . فربما استطعنا أن نتبين من المرانة عند الثاني لأنه شافعي أكثر مما لدى الأول لأنه مالكي . لكنا نجد أنفسنا دائماً في القرن الخامس عشر وفي القرن التاسع عشر أمام المناقشات نفسها ومع الأدلة نفسها رداً على الخصوم ذاتهم كالمعتزلة والفلاسفة وسواهم الذين انقرضوا .

لقد أخفق التجديد الذي كان بوسع الفلسفة أن تحدثه إخفاقاً تاماً . لم يتبيّن علم الكلام لدى « المتأخرين » منزلة الفلسفة المستقلة ، وأراد أن يصبح هو فلسفة فأدى به ذلك إلى الجمود على التقليد . ومن جميع ما جاء به « المتأخرون » لم يحتفظ هذا التقليد إلا بضرب من التدقيق المصطنع في إيراد الأدلة وتسخيرها لقضايا بلغت من البساطة منتهاها ، لفرط الحرص على التقيد بالمذهب ، بل على مجرد المحاكاة لما كان من قبل .

هل كنا متعسفين في حكمنا هذا ؟ إن أحد الذين حاولوا أن ينفضوا الجمود عن علم الكلام ، وهو الشيخ محمد عبده ، يصف في كتابه المشهور ، « رسالة التوحيد » ، مصير هذا العلم ، بعد أن خلطه الجهل بالفلسفة ، فيقول : « هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين ... وجمع علوم نظرية شتى وجعلها جميعاً علماً واحداً ، والذهاب بمقوّماته ومباحثه إلى ما هو أقرب إلى التقليد من النظر ، فوقف العلم عن التقدم » [2] .

---

١ الباجوري ، أو البيجوري ، ١١٩٨هـ – ١٢٧٧هـ = ١٧٨٣م – ١٨٦١م . أستاذ في جامع الأزهر ، لجأ إلى الصعيد لدى حملة بونابرت على مصر ، وأصبح بعد ذلك شيخ الأزهر . إن مؤلفه الذي ما يزال يدرس أكثر من غيره ، ولا سيما في افريقيا الشمالية ، هو شرحه « للجوهرة » ، وهي قصيدة في العقائد للقاني . انظر في ما يلي ، ص ١٧٠ – ١٧١ .

٢ ص ٢١ ، الترجمة ص ١٧ .

ثم يشير المؤلف ذاته إلى الفتن التي أثارتها مسألة الخلافة والثرثرة التي اصطبغت بها المجادلات يومذاك ، فيضيف قائلاً : « لم يعد بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الألفاظ أو تناظر في الأساليب ، على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور »[1] . وإنه ينسب هذا الانحطاط إلى « بُعد » العلماء المسلمين « عن ينابيع الدين » . « فشردوا بالعقول عن مواطنها ، وتحكموا في التضليل والتكفير وغلوا في ذلك حتى قلدوا بعض من سبق من الأمم في دعوى العداوة بين العلم والدين »[2] .

---

١ المرجع ذاته .

٢ ص ٢٢ ، الترجمة ص ١٨ .

- ٧ -

عهد الاصلاح

ينبغي أن ننتهي إلى القرن التاسع عشر لنشاهد نهضة في علم الكلام توازي النهضة العامة في الشرق الأوسط [١] . ولقد يكون من المفيد أن نبيّن كيف نبه العقولَ اتصالهُا بالغرب ، سواء أكان هذا الاتصال عنيفاً يتمثل في حملة نابوليون على مصر ، أم سِلْمياً كما في عمل المبشرين في سورية . ولقد قام في أساس الحركة الفكرية شخصيتان : جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده .

أ ـ الأفغاني

كان أولهما هو الباعث على حركة التوفيق بين الإسلام وحاجات العصر التي انطلقت فكرية وسياسية في آن واحد . فنجد شخصيته القوية الملهَمَة مهيمنة على الفكر الديني الإسلامي الحديث كله . فلا بدّ من الوقوف عندها بعض الشيء . ولم يكن له بعلم الكلام علاقة مباشرة

---

٤ عن النهضة العربية ، انظر ص ٥ .

لكنه جدير مع ذلك ، بأن يفرد له بحث خاص لما كان له على الشيخ محمد عبده من تأثير .

إن أصل الأفغاني من الأفغانستان ، كما يدل عليه اسمه ، وهناك وُلِد سنة ١٨٨٣ [1] . وفي كابول اطلع على المراحل العادية التي تتناول مختلف الدروس الإسلامية ، وعلى بعض الأصول في العلوم الدنيوية : علم الطب والتشريح . وهي علوم دقيقة استطاع بها أن يلفت أنظار إخوانه في الدين . وبعد سنة قضاها في الهند وحجه إلى مكّة ، اشترك في سياسة بلاده ، فلم يلبث أن أصبح رئيس وزارة وهو ما يزال شاباً . ولكن الظروف انقلبت عليه فاضطر إلى مغادرة الأفغانستان . ثم أقام مدة أربعين يوماً في القاهرة اتصل خلالها بالأوساط الأزهرية . وفي سنة ١٨٧٠ وصل إلى القسطنطينية حيث كانت شهرته قد سبقته . وبعد أن عُيِّن عضواً في مجلس الشورى لوزارة المعارف ، ما لبث أن أثار عليه حفيظة شيخ الإسلام . ثم ألقى الأفغاني محاضرة لفت فيها الأنظار إلى ما كان للنبي في المجتمع من دور عملي ، فاتخذها شيخ الإسلام فرصة سانحة ليطعن في صحة إيمانه . فأثار الحادث شغباً أرغم الأفغاني على أن يغادر العاصمة التركية . وسرعان ما رحبت به القاهرة . وخصص له الخديوي مرتّباً مالياً ، فأخذ يقوم بدعاوة قوية في الأوساط الفكرية ، ينشر بها الآراء التي يحبذها : ضرورة التحرر من الاستعمار ، وتجديد أساليب التعليم ، ونفح الإسلام بحيوية جديدة . ثم تورّط في ثورة عرابي باشا (١٨٨٢) التي أدت إلى قذف الاسكندرية بالقنابل واحتلال الانكليز لمصر ، فطُرِد من البلاد . ونُفِيَ إلى الهند حيث وضع ، باللغة الفارسية

---

١ انظر في EI مقال غولدزيهر الطويل عنه ، ج ١ ، ص ١٣٠٧ . مراجع كثيرة في ملحق بروكلمان ، ج ٣ ، ص ٣١٢ . انظر أيضاً أحمد أمين « فيض الخاطر » ، ج ٥ ، ص ٢٤٣ — ٣٠٠ ، و ج ٤ ، ص ٢١٦ . ثم ملاحظات مفيدة في رسالتي آدمز وعثمان أمين . (انظر الحاشية التالية) ؛ أخيراً غواشون في ترجمتها « للرد على الدهرية » ، باريس ، ١٩٤٢ .

كتابه المطبوع الوحيد ، «الرد على الدهرية» [1] . وقَدِمَ أوروبة بعد ذلك وأقام في لندن ، ثم في باريس ، حيث أسس مع تلميذه وصديقه الشيخ محمد عبده جمعية ومجلة سماها «العروة الوثقى» [2] . وهاجم بعنف ، في مجلته ، سياسة الإنكليز إزاء المسلمين ، متتبعاً سياسة البلدان التي تربطها مصالحها بهم ، مثل تركية وروسية وانكلترة ، ناشراً في الصحف مقالات لفتت إليها الأنظار . وردّ خاصةً على رينان ، في «جريدة المناقشات» (١٨٨٤١) بعد محاضرة ألقاها رينان في السوربون بعنوان : «الإسلام والعلم» [3] . ولكي يدافع عن دين مواطنيه أهمل الأفغاني اتجاهه السني بعض الشيء ساعياً ، بحق ، إلى أن يبرز أن الإسلام في القرون الوسطى أبلى في ميدان العلم بلاء حسناً .

ثم اضطر إلى أن يقف نشاط مجلته ثمانية أشهر بعد إصدارها : كان الإنكليز يحرصون على ألا تدخل البلاد الواقعة تحت نفوذهم . إلا أنه ، مع ذلك ، تأتّى للمجلة أن تضمن لنفسها تأثيراً عظيماً على خيار المسلمين ، فأيقظت عندهم روح التحرر والرغبة في الاستقلال . وبعد ذلك دُعي الأفغاني إلى بلاد فارس فجاءها وحظي مدّة بثقة الشاه ثم اضطر إلى مغادرة البلاد . ثم أقام فيها مرة ثانية ، لم تطب له هي أيضاً : فقد وقفوه هنالك ، بالرغم من حق اللجوء ، وساقوه إلى التخوم . فكان طرده العنيف باعثاً على توحيد الحزب الإصلاحي في

---

١ ترجم هذا الكتاب إلى العربية محمد عبده وطبع غير مرة . ترجمته الآنسة غواشون إلى الفرنسية عن الطبعة الثالثة مع تمهيد وحواش . نشره عن جديد عثمان أمين ، مع ترجمة عن حياة المؤلف (١٩٤٧) .

٢ انظر القرآن ٢ : ٢٥ . تكاد هذه الأعداد لا توجد ، ولقد جمعت في مجلد واحد . تذكر غواشون طبعة بيروت ، ١٣٢٨هـ — ١٩١٠م (التوفيق) . ووجدنا في القاهرة طبعة ثالثة الكتاب ذاته (١٣٥١هـ — ١٩٣٣م) . وقد طبع أيضاً في بيروت ، مجلداً يقع في ٥٢٨ ص (المكتبة الأهلية) .

٣ توردها الآنسة غواشون أيضاً في «الرد على الدهرية» .

صفوفه في إيران ، وعلى حملة شعواء من قبل الأفغاني ، على الشاه ، كانت خاتمتها قتل هذا الأخير . قضى ثائرنا المشهور السنوات الخمس الأخيرة من حياته في القسطنطينية ، في « أسر مذهّب » تحت رقابة السلطان المرعب عبد الحميد ، واكتنفت موته ظروف على شيء من السر والغموض .

تلك هي ، في الخطوط العامة ، حياةٌ كلها حركة ، بعيدة عن هدوء المكتب ومعتكف العالم المتكلم ... ذلك بأن عمل هذا الرجل يعود قبل كل شيء إلى تدفقه القوي ، وإلى اتصالاته الذاتية . ودونك الأوصافَ التي يستخدمها رينان ليعبّر عن شعوره بعد اجتماعه بالأفغاني : « إن حرية تفكيره ، وخلقه النبيل الصادق ، كانا يجعلانني أتصور أمامي أثناء حديثنا ، أحد معارفي القدامى ابن سينا ، أو ابن رشد أو سواهما مبعوثاً من جديد من هؤلاء المسلمين العظماء الذين مثلوا ، مدة خمسة أجيال ، تراثَ الفكر الإسلامي وتقاليده »[1] . وهكذا يصفه بْرَاوْن ، الذي كان من خيرة المؤرخين لسيرته : « رجل امتاز بشدة بأسه ، وسعة علمه ، ونشاطه الذي لا يكلّ ولا يفتر ، وشجاعته التي لا تنثني ، وبلاغته البالغة حد الإعجاز سواء أكان في خطبه أم كتاباته ، وبما أوتيه من مظهر يجمع بين الجاذبية والهيبة . كان في آن واحد فيلسوفاً وكاتباً وخطيباً وصحافياً ، إلا أنه كان قبل كل شيء رجلاً سياسياً »[2] . وفي ذلك كله ملامح للعهد الذي نصف : لقد هجر الفكر الإسلامي منازله البالية ونزل إلى الساحة ملتزماً النضال الاجتماعي في خضمه . كان الأفغاني ذلك الرجل الذي يسعنا أن نسميه بالذات « مقلّب المفهومات الكلية الإسلامية » . لقد هيمنت على تفكيره فكرة أساسية لم يكن بد أن تأتي بثمارها : لن ينهض الإسلام إلا إذا خلع عنه نير أوروبة واستعاد

١ انظر عثمان أمين « محمد عبده » ، ص ٥ .

٢ انظر الشيخ عبد الرازق في ترجمته « لرسالة التوحيد » ، ص ٢١ .

استقلاله السياسي التام . فلعله طاب له أن يتخذ شعاراً لنفسه ما نادى به حزب « العمل الفرنسي » : « الشؤون السياسية أولاً » . ذلك بأن الذي يسعى إلى تحقيقه قبل كل شيء هو إيقاظ القوميات المتسكعة ، حتى ولو ظهر ذلك الإيقاظ في تجمع سياسي يضم الشعوب الإسلامية كلها تحت حكم خليفة واحد (١) . ثم إنه يدعو ، على الصعيد الفكري ، إلى نقد لاذع يتناول الآراء التقليدية ، وإلى تجديد النظر في تأويل بعض النصوص القرآنية مقترحاً فيها تفسيراً جديداً يوافق العالم العصري ، ولاسيما في ما يتعلق بالرق والطلاق وتعدد الزوجات . أما العمل الذي قام به الأفغاني فما علينا ، لكي نتبينه ، إلا أن نلقي نظرة عابرة على تاريخ الشرق الأوسط والأدنى في السنين الخمسين الأخيرة . ويسعنا القول : إنه ، من وجه ما ، هو الذي سبق إلى التمهيد لتلك الحركات القومية التي هزت ، بلداً بعد بلد ، مصر والعراق وسورية ، والتي تهز اليوم فلسطين . أجل ، إنه لسبّاق بعيد ، ولكنه مثل البذر يوضع في الأرض أو الخمير في العجين .

ب ــ محمد عبده

إلا أن الرجل الذي استطاع أن يفيد خير الإفادة من تعاليم الأفغاني، مع تطبيق هذا التعليم على حاجات بلاده ، كان الشيخ محمد عبده بلا مراء . ويسعنا القول : إن هذا الرجل كان بين معاصريه هو الرجل الوحيد ، الذي حاول عمداً أن يُحدِث تجديداً في « علم الكلام » (٢) .

---

١ انظر مقالات ناجي زاده في RM M ، ١٩١٢ ، ١٩١٣ .

٢ لقد تعددت الدراسات فيه . نذكر بين أهمها : التمهيد الطويل الذي وضعه الشيخ مصطفى عبد الرازق لترجمة « رسالة التوحيد » إلى الفرنسية . بروكلمان ، الملحق ج ٣ ، ص ٣١٥ — ٣٢١ . حيث تجد مراجع عديدة . انظر أيضاً آدمز « الإسلام والحركة الدينية العصرية =

١ – حياته

ما أحبها شخصية ، تلك التي اتصف بها الإصلاحي المصري الكبير ! هو ولد أرض مصر القديمة ، ابن قروي وحفيد قروي ، خرج من تلك الأرض التي أنجبت للإسلام عدداً وافراً من العلماء ، نشأوا في ظل الأزهر القائم منذ ألف سنة . وُلِد محمد عبده في قرية صغيرة من الصعيد المصري عام ١٨٤٩ وتلقى علومه الأولى في طنطا من غير أن يجد في الدرس كبير لذة . ولعله عدل عنه عدولاً تاماً لو لم يكن إلى جانبه عمّ لأبيه كشف له عن لذة الدرس وهداه إلى دين أبعد غوراً في الباطن .

دخل الأزهر سنة ١٨٦٦ . وهذا حدث له أهميته في حياة فتى من الريف يَقْدُمُ القاهرةَ ليعب العلم في جامعة العالم الإسلامي العظمى . إلا أنه سرعان ما خيبه قِدم الأساليب في التعليم . فاستسلم إلى ميله الفطري ، وفكّر مدة في أن ينصرف كل الانصراف إلى التصوف والزهد ، وأن يعتزل العالم . فأقبل عمّ أبيه هنا وسدد حماسته .

إلا أن أعظم حدث في حياة الشيخ عبده كان اجتماعه بالأفغاني الذي كان قد وصل القاهرة منذ عهد قريب : وكأنما نزلت به صاعقة . فتح الثائر المسلم المشهور عيني الشاب على « دعوته » ومسؤولياته تجاه العالم الإسلامي الجديد الذي كان في طور الولادة آنذاك . كشف له عن آفاق جديدة ، وأطلعه على الفِكَر الغربية ، ونبّه فيه الشعور القومي وطعم الحرية . آنسه بفكرة الحكم الدستوري ، وتحدث إليه عن الحاجة إلى تجديد التعليم ، وإلى تحطيم « قيود التقليد » . فوجدت وصايا

= في مصر » ، لندن ، ١٩٣٣ ، والترجمة العربية لعباس محمود ، القاهرة ، ١٩٣٥ ؛ خاصة عثمان أمين « محمد عبده » ، القاهرة ، ١٩٤٦ .

المعلم موقعاً أطيب ما يكون استعداداً ، ولم يلبث الأزهري اللامع أن اختبر أسلحته الأولى ، فوضع «رسالة الواردات» سنة ١٨٧٤ ولم يغفل فيها عن المجاهرة بإعجابه الشديد بأستاذه .

حصل الشيخ عبده ، سنة ١٨٧٧ بنجاح فائق ، على «العالمية» . فنظم حلقات خاصة شرح أثناءها كتاب «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه . ثم عيّن سنة ١٨٧٩ أستاذاً في دار العلوم [١] ، فألقى بحثاً عن ابن خلدون لفت الأنظار . وكان في الآن نفسه أستاذاً في مدرسة اللغات ، وهو يواصل محاضراته في علم العقيدة والأخلاق والمنطق التي كان يلقيها في الأزهر .

لم يرض المحافظون عن آرائه التقدمية ، ونجحوا في مسعاهم لنفي أستاذه وصدّه عن التعليم . إلا أنه لم يلبث أن عُيّن رئيس التحرير في «الجريدة الرسمية» التي أسسها محمد علي سنة ١٨٨٢ وكانت حينئذ جريدة آراء . فضم الشيخ عبده حوله لفيفاً من الأعوان [٢] ، واهتم مدة ثمانية عشر شهراً بكل المشكلات التي تتعلق بحياة البلاد داعياً بشدة إلى نشر التعليم ، والتثقيف ، والرجوع إلى الإسلام في عهده الأول . ثم نشبت ثورة عرابي باشا واحتل الإنكليز مصر سنة ١٨٨٢ ، فوقف ذلك نشاطه للمرة الثانية . وتبين أن له في الحركة يداً فحكم عليه بالنفي لمدة ثلاث سنين ، ولحق الأفغاني في باريس ، فأسس كلاهما كما رأينا ، جمعية «العروة الوثقى» ومجلتها .

وفي عام ١٨٨٥ نجد الشيخ عبده في بيروت حيث يقيم ثلاث سنوات ونصف السنة يعلّم العلوم الدينية في المدرسة . وجمع عندئذ مواد كتابه الصغير «الرسالة في التوحيد» ، وعرّب عن الفارسية رسالة

---

١ أسسها علي باشا مبارك ، سنة ١٨٧٢ ، وكانت الغاية الأولى منها تجديداً للتعليم الديني وتحضيراً للقضاة وأساتذة التعليم الثانوي .

٢ وبينهم الزعيم السياسي المصري سعد زغلول .

الأفغاني « الرد على الدهرية » . ثم عُيّن لدى عودته إلى مصر قاضياً في المحاكم الأهلية ، ومستشاراً في محكمة الاستئناف سنتين بعد ذلك . ثم أصبح في سنة ١٨٩٩ عضواً في المجلس الشرعي فارتفع بوجوده شأن هذا المجلس . هذا وإنه استطاع بصبره وطول أناته أن يحمل الحكومة على أن تشكّل لإدارة الأزهر لجنة كان هو روحها . فدأب بحزم أكيد على إصلاح الإدارة في الجامعة القديمة ، وعلى إصلاح مناهجها وأساليبها في التعليم . ثم عُين في سنة ١٨٩٩ مفتي الديار المصرية [١] . وكان في هذا المنصب عندما توفي سنة ١٩٠٥ ، عن ستة وخمسين عاماً .

٢ ـ موقفه الأساسي

إن عبقرية الشيخ عبده الخاصة من الناحية التي تهمنا هنا ، هي الاحتكام إلى العقل في الأمور الدينية . إنا نجد في الإسلام نزعات دينية محضة ، مثلما هو الأمر لدى الصحابة وابن حنبل وابن تيمية ، وهم قوم يهمهم ، قبل كل شيء ، إعلاء شأن القيم الدينية ، ويريدون العقل في حال القاصر دائماً . وإنا لنجد فيه مغالاة في النزعة العقلية ، كما هو الأمر عند الفلاسفة مثلاً ، الذين يضحّون بالقيم الدينية في سبيل تفكير يميل دائماً إلى المزيد من التجريد الذهني . أما الشيخ محمد عبده ، فإنه يماشي العصر . فيحاول من ناحية أن يعترف للعقل بتقدم لا مراء فيه ، وأن يرتضي من ناحية أخرى بصدق وإخلاص ومن غير تلكوء نواةَ الحقائق التي جاءت في الإسلام متفقة مع العقل . ذلك بأن الشيخ عبده ، خلافاً لأستاذه الأفغاني ، لا يؤخذ أخذاً تاماً في الإصلاح الذي يدعو إليه بمدلوله السياسي . إنه ليؤمن إيماناً راسخاً بالإسلام ، ويعتقد أن بوسع

١ عن المفتي ، انظر EI ، ج ٢ ، ص ٩٨ . والمفتي في مصر ، دون شيخ الأزهر مقاماً .

الإسلام أن ينجح في الإصلاح الأخلاقي الذي يراه محمد عبده أساسياً لرفع المستوى الاجتماعي في العالم الإسلامي . إنه يريد ديناً موسَّعاً في تأويله ، باقياً مع ذلك ديناً حقاً ، قادراً على أن يلبي حاجات العصر . فيكون هذا الدين ، فكرياً ، عند مقتضيات النقد العقلي ، واجتماعياً ، لدى رغبة الضعفاء في الأرض في أن يحقّقوا حياتهم الإنسانية ، وسياسياً ، عند نزوع الشعوب الإسلامية إلى أن تعيش حرة مستقلة . إن ما يوحد حياة المصلح المصري العظيم ، هو يقينه الراسخ أن الإسلام هو الدين الحق وبأنه ، لذلك ، لا يحول شيء دون عجيب مطابقته للعالم العصري ، شريطة أن يرضى بنفض الجمود المثقل الذي كدسته فوقه عصور الجمود على التقليد .

إن محمد عبده يجهر في كل مؤلفاته بهذا المقام الفائق الذي يعترف به للعقل . لقد تعلم المنطق كما نشأ على ممر العصور ، ثم علّمه أيضاً . وهو يعرف أن الفكر الإنساني مفطور على الحق ويسعه إدراكه . وهذا الحق إنما هو واحد في مقابل الناس جميعاً ، شرط أن ترفع أسباب الضلال ويرفع الجهل والهوى . وما أصوب ما يقوله في هذا الصدد خير من أرّخ للشيخ : « كان يثق محمد عبده بالروح العلمي وبعمل العلم المسيّر بما تقتضيه قواعد المنطق الصحيح . وهي قواعد تلخص بثلاث رئيسة : اكتساب الشجاعة لتصور الأشياء ولمشاهدتها لما هي عليه ، تحقيق حرية الفكر في مقابل السوابق المبيتة للأحكام والآراء ، والامتناع من الخضوع إلاّ للحقّ . تلك هي القواعد الذهبية التي نادى بها المفتي العظيم غير مرة . وبهذه الأقوال كان يتوجه إلى طلاب الأزهر الذين كانت تجمعهم عادة قديمة للاحتفال بخاتمة التعليم في المنطق الذي كان الأستاذ يقوم به »[1] .

إن هذه الثقة بالعقل مقرونة بشجاعة حقّة ، هي التي أتاحت

---

١ انظر عثمان أمين « محمد عبده » ، ص ٦٥ .

للشيخ عبده أن يفرض على بيئته أثر روح نقدي قَلَّ مثيله . إنه لينظر إلى مجتمعه من حوله فتؤلمه مواطن الطعن فيه وهي جسام : مِنْ نقص فكري : ينعي على الأزهر جهل علمائه ، وضيق آفاقهم وحتى ضيق تفكيرهم ، وتعبّدهم للنصوص ، وحاجتهم إلى الروح النقدي ، وعقليتهم المغلولة بالخرافات ، وكلها عيوبٌ يتميّز بها العصر إذا أصابه الانحطاط . ومن فساد في الأخلاق : لقد ضيّع الأئمة معنى القيم الصحيحة في الإسلام ، والتضامن الذي يقتضيه ، والتفاني في سبيل المصلحة العامة : أما الأغنياء فديدنهم التمتع بأموالهم ، وأما الفقراء فيستسلمون إلى عقيدة في القَدَر هَدّامة . ومن نقص في شؤون الدين : يأخذ محمد عبده على علماء الشرع أنهم ردّوا الدين شكليات محضة ، وجعلوه مادة للمكاسب ، وتركوا الشعب يدخل في عبادته بدعاً مذمومة [1] . ومن نقص في الشؤون السياسية أخيراً : لقد كان للمسلمين تصور كاذب عن طاعة السلطان ، فإنهم يكتفون بأن يعوّلوا على الحكومة فيهملون ، بذلك ، واجبهم المدني .

لم يكن ليفوت نقد الشيخ ، أن يكون قاسياً كما رأينا . إنا لنشعر بحملاته تخترق بها روح ابن تيمية الحارة ، وشعلة الذين يبعثهم الحب الصافي على تطلاب الكثير ، فلا ينساقون في نقدهم بروح الهدم بل بروح البناء والتجديد . ذلك بأن محمد عبده هو بحد ذاته مصلح متقيد بالواقع . إنه يريد أن يستدرك الضعف الذي أبرز معالمه . والتربية هي الدواء الأنجع : فالشعب لا بدّ من أن يُلَقّن واجباته وأن يخرج من مآزقه . لكن على المفكرين أن يكونوا أولاً ذوي تفكير صحيح ، وأن يكوّنوا لأنفسهم صورة صادقة عن الإسلام . إنه يتبيّن لدى الإنسان حرية في

---

١ تلك هي ، في الإسلام ، هجمات المصلحين المألوفة التي تداولت عصراً بعد عصر على نضوب معين الدين والأخطار التي يشكلها بلجوئه المفرط إلى القانون الوضعي . وما يزال موقف الغزالي أزاء الفقهاء هو المثل النموذجي في هذه الناحية .

تصرفاته ، خلافاً لما نقل عن الأشاعرة . وهذه الحرية هي لدى الإنسان الأساس في نشاطه وفي مسؤوليته . لا يريد أن يتعثر بما يتصوره حيلاً « ميتافيزيقية » ، بل يطيب له أن يلجأ إلى فلسفة « برَغماتية » تميل بالإنسان بعض الميل إلى القول في كل شيء : لا أدري . فالذي يهمه قبل كل شيء هو العمل . وفي هذا المجال نرى الشريعة والعقل والضمير والإدراك العام مجمعة على إثبات مسؤولية الإنسان ، فهي مجمعة إذن على إثبات الحرية للإنسان أيضاً . لا جدوى في الرجوع إلى الأبحاث القديمة في أساس هذه الحرية وحقيقتها . حسبنا معرفتنا بأنها لا تمس قدرة الله الكلية . ذلك بأنه ، كما يقول ، « إنما الله هو سبب بقدر ما يفعل الإنسان ، والإنسان هو سبب بقدر ما يفعل الله »[1] . شتان ما بيننا وبين الكَسْب الأشعري الذي ينفي عن الإنسان قدرة حقيقية . ولذلك يقوم محمد عبده في وجه تهمة الجبرية الموجهة إلى الإسلام . إنما هي تهم مصدرها ، في نظره هو ، تأويل خاطئ للأصول الجوهرية التي انطوى عليها القرآن[2] .

إلى هذا الموقف من حرية الإنسان ، الذي هو في الآن نفسه عدول مقتضب عن التعليلات القديمة ، يضم محمد عبده حكماً يصدر عن الطبيعة ذاتها ، فنلفي حينئذ آراء المعتزلة تطفو من جديد . ولقد يعترف عبده مثل المعتزلة بوجود أمور هي صالحة أو رديئة في حقيقة ذاتها ، حسنة أو قبيحة في طبيعتها ، ويستنتج من ذلك جواز القول « بقانون طبيعي »[3] . إلا أن الإنسان ضعيف جهول ، وكثيراً ما يعجز عن اكتشاف الحق فيبعث الله له الرُسُل يبلغونه شرعه تعالى . وإن هذا الشرع لا يختلف في

---

١ عثمان أمين « محمد عبده » ، ص ٨١ .

٢ المرجع نفسه ، ص ٩١ .

٣ انظر ترجمة « الرسالة » إلى الفرنسية ، التمهيد ، ص ٦٦ .

ذاته عن الأخلاق الطبيعية : « إنما جاء الشرع مبيناً للواقع فهو ليس محدث الحسن »[1] .

هذا ، وانه يظهر أيضاً نزعته العقلية في الفصل الذي يعقده للنبوة . لا ريب أنه لا يتزحزح عن الموقف السني ، غير أنه يبرز قدرة النبوة من الناحية النفسية . فتحدّد حينئذٍ على أنها « عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قِبَل الله بواسطة أو بغير واسطة »[2] . وتحدّد ناحيتها الاجتماعية بأن « الرُسُل أعلام هداية نصبها الله على سبيل النجاة »[3] .

٣ ـ علم الكلام

يواجهنا هنا أيضاً احتكام محمد عبده إلى العقل . فالشيخ يقف طويلاً في البدء عند العامل التاريخي بل السياسي في تكوين علم الكلام وتنوعه . إنه يعقد في مستهل كلامه فصلاً تمهيدياً جاء ملخصاً تاريخياً حقاً لعلم الكلام . فيبين فيه كيف بعثت أسباب سياسية على الخصومات الأولى بين المسلمين ثم على قيام الشيعة والخوارج . ثم إن العناصر الغريبة التي انضمت إلى الأمة الإسلامية هي التي أثارت المناظرات الأولى في العقائد . وإلى العنصر الفارسي ينبغي أن تُرَدّ الحروب الدينية في القرن الثالث الهجري . ولقد لاحظ الشيخ عبد الرازق أن « الشيخ عبده كان أول من التزم هذه النظرة التاريخية بين علماء العقيدة في الإسلام المعاصر »[4] .

---

١ « رسالة التوحيد » ، ص ٨٠ ، الترجمة ص ٥٦ .

٢ المرجع نفسه ، ص ١٠٨ ؛ ٧٤ (الترجمة الفرنسية) .

٣ المرجع نفسه ، ص ٢٧ ؛ ٨٧ (الترجمة الفرنسية) .

٤ ترجمة « الرسالة » الفرنسية ، ص ٥٥ .

ثم يُحدّد الشيخ الغاية من هذا العلم بوضوح وهي « القيام بفرض مجمع عليه وهو التصديق برسله تعالى على وجه اليقين الذي تطمئن بـه النفس اعتماداً على الدليل ، لا استرسالاً مع التقليد »[1] . ويشدد التصريح بما لهذا العلم من مزية عقلية حتى بات العلم الحق في العقائد ، في نظر محمد عبده ، غير ناشئ إلا مع الإسلام . أما الأديان السابقة فكانت تعوّل على العواطف والخيال ولا تعتمد على العقل . وتطفو هذه النزعة العقلية ، كما أشرنا إليه سابقاً ، على وجه العمل كله الذي قام به محمد عبده . وإنه ليتباهى بذلك : « هو العقل الذي ينظر في أدلة المعتقدات وحدود الأعمال ليصل منهـا إلى معرفتها ، وأنها آتية من قبل الله »[2] . ولم يتردد خلال رده على « هانوتو » في أن يكتب : « إذا نشأ نزاع بين العقل والمنقول ، فإلى العقل يعود الحق بالحكم . هذا أصل لا يخالف فيه إلا القليل من الناس ، وهم قوم لا يجوز اعتبارهم »[3] .

إن الشيخ محمد عبده في « رسالة التوحيد » لا يطيل الوقوف عند المقدمات الميتافيزيقية المتكاثرة في الكتب التقليدية . فبعد أن يذكـر التحديدات المـألوفة في المستحيل والممكن والواجب ، يقيم البرهـان الشائع على وجود الله وصفاته . والله هو الواجب ذو حياة وعلم وإرادة وقدرة واختيار ووحدة . وهي كلها صفات يستطيع العقل أن يكتشفها بمجرد قواه . ثم إنه أثناء نظره في صفات الله المعروفة بالوحي فقط ، قال ، في ما يبدو ، عن صفة الكلام : « إنا نظن بالإمام ابن حنبل

---

١ « رسالة التوحيد » ، ص ٢٣ ؛ ١٨ (الترجمة الفرنسية) .

٢ « رسالة التوحيد » ، ص ١٢٩ ؛ ٨٨ (الترجمة الفرنسية) .

٣ جواب ظهر في صحيفة « لوجورنال » ، باريس ، ١٩٠٠ ، بالعنوان « أمام الإسلام والمسألة الإسلامية » . لقد جمع طلعت حرب المقالتين (لوجورنال ، ٢١ آذار ، ١٩٠٠ ، و ٢٨ مارس ، ١٩٠٠) وتحديد هانوتو في كتاب هانوتو « أوروبا والإسلام » ، القاهرة ، ١٩٠٥ . وللكتاب تمهيد في ٣٠ صفحة .

أنه كان ذا عقل أكيس من أن يعتقد في القرآن أنه غير مخلوق ، وهو يقرؤه كل ليلة بفيه فيعود إليه وينشئه بصوته »[1] . أما في ما يتعلق بالمشكلة الدقيقة التي تتناول علاقة الصفات بالذات ، فإن الشيخ عبده يظهر الكثير من الاحتراس . وهو ينصح بأن نعرف الحد الذي يجب «أن نقف عنده والذي ينتهي إليه عقلنا »[2] .

ذلك بأن نزعة الشيخ العقلية تعرف كيف تتوازن لدى تحسسها بتنزيه الله الذي يبدو كأنه طابع الإسلام الخاص . فإن للعقل حدوداً لا يستطيع أن يتخطاها ، ومن الحكمة للعقل ألا يريد أن يأخذ ، مهما كلفه الأمر ، بطريق غير ذي مخرج . وهذا في نهاية الأمر ، هو معنى عمل كعمل الشيخ محمد عبده : وهو أن نقيم حدوداً للنزعة العقلية تلزم كل تـمَـذْهُـبٍ ذهني في الإسلام ، انعطافاً على غيب الله كما علمه السلف .

٤ ــ مصادر الايمان

إن « علم العقائد الجديد» الذي جاء بـه المفتي المصري العظيم يعلن بذاته أيضاً عن موقفه من مصادر الإيمان : فهو لا يذعن مطلقاً لسلطان المذاهب القائم على الإجماع ، ويرفض التقليد . ينبغي أن يكون القرآن والسنّة الصحيحة[3] هما وحدهما أساس الاجتهاد الذي لا ينصرف إليه

---

١ لا توجد هذه الجملة إلا في الترجمة الفرنسية ، ص ٣٤ . ويقول الناشر العربي في حاشية (ص ٤٧) إنه حذفها على طلب من محمد عبده ذاته الذي أراد بذلك أن يتقيد بمذهب السلف وهم يرون بخلق القرآن بدعة .

٢ « رسالة التوحيد » ، ص ٥٢ ؛ ٣٧ (الترجمة الفرنسية) .

٣ يقول محمد عبده : « إن معظم الأحاديث منحولة على النبي وأنها اختلقت على سلامة أو على رداءة في النية لتأييد رأي أو آخر » : عثمان أمين « محمد عبده » ، ص ١٣٤ . ثم انه يوجب فيها النقد الباطني (المرجع ذاته) .

إلا أهل الاختصاص من العلماء . ويحبذ محمد عبده تجديد الإسلام في كل عصر . فيبدل صورة الإسلام المتجمدة التي يتقيد بها المحافظون ، بفكرة إسلام في اندفاع متواصل يعرف كيف يثري فكرياً وأخلاقياً مع تقدم الأزمنة [١] . فيسعه الادعاء حينئذ أنه يلبّي الحاجات العصرية . هذا هو بالذات معنى العمل الذي قام به شيخنا : فهو يجدد ما سنّه الغزالي تقليداً ، فيحاول بشكل ظريف وبأسلوب مجرد من الاصطلاح الفني ، أن يبين المسلّمات الأساسية في الإيمان الإسلامي .

هذا وإنا لنجد الاهتمام ذاته بالاحتكام إلى العقل وبالتوفيق في تفسيره للقرآن . وهو تفسير كان الشيخ يرى فيه الوساطة الكبرى للتأثير على إخوانه في الدين وللحصول على الإصلاحات السليمة . فإنه ، في ذاته ، هداية تجعل المؤمن بصيراً في حياته العملية . وهذا هو أحد الطوابع الأولى التي يمتاز بها تفسير محمد عبده : إنه عملي . فليس الأمر أمر تورط في شروحات لغوية مملّة أو تباه بعلم واسع . ينبغي ، قبل كل شيء ، أن يتبين المعنى العام للمقطع الذي يفسّر . والتفسير عندئذ لا يصلح لزمن الوحي فقط بل لزماننا أيضاً . فجاء تفسير محمد عبده ، كما يلاحظ تلميذه رشيد رضا ، موافقاً للحضارة العصرية . على أنه لا ينجو بعض الأحيان من « الاتفاقية » . فإن محمد عبده لا يخاف من أن ينتهي بتأويله إلى حد الجراءة عندما يتناول « عملاً » يراه أساسياً في الإصلاح الاجتماعي . ففي حالة تعدّد الزوجات مثلاً ، يؤول الآية التي تبيح الزواج من أربع نساء على أنها مقيدة بشرط ما يزال عملياً غير متمّم ، وهو قوله : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا » [٢] . هذا ، ولقد أشرنا سابقاً إلى أن محمد عبده يتوقف بإلحاح عند المقاطع القرآنية التي تدعو إلى السعي والنشاط والعمل الذاتي ، وبكلام آخر : إلى كل ما يشجع

---

١ عثمان أمين ، المرجع ذاته ، ص ١٢٧ .

٢ القرآن ، ٤ : ٢ و ٤ : ١٢٨ . انظر غولدزيهر « اتجاهات » ، ص ٣٦٠ – ٣٦٣ .

على أخلاق تستند إلى العمل والإرادة .

وهناك طابع ثانٍ يمتاز به هذا التفسير ، وهو أنه صريح في احتكامه إلى العقل . إن المفسر يمتنع من التأويل بالظاهر في المقاطع التي تشبِّه الله بخلقه ، ويحبذ التأويل العقلي على منهج ابن رشد . يجب أن نحرص على تنزيه الله وغيبه ، مهما كلف الأمر . وهو يعيب على المفسرين القدماء استسلامهم ، في ما يتعلق بالآخرة ، إلى توسعات لا أساس لها . لقد أرادوا ، خاصة تحت تأثير من اعتنق الإسلام من يهود ونصارى أن يستعيضوا عن النصوص بتوضيحات مكانية أو زمانية من وضع الخيال . فاختلقوا أساطير لا يحتاج إليها تفسير سليم . كما أنه يثور ثائره أيضاً على استخدام أسباب النزول في غير محلها ، وهي أسباب إذا نفعت فلا أكثر من أن تنفع في التكاليف العملية . وهي مردودة في ما يتعلق بالحقائق الجوهرية التي لا تخضع إلى هذا التقسيم العرضي الواقع على الظروف والقرائن . ذلك بأن محمد عبده يتصور القرآن على أنه كل . هو وحي جاء في مراحل ولكنه متجانس ، يتجاوز العهد الذي أنزل فيه ، ويصلح ما فيه من مقوّمات ذاتية للأجيال كلها . فيجب ألا يفسر بمأثور ورد عليه من الخارج ، وكان مختلفاً غير مرة ، بل بنص القرآن ذاته .

٥ — العمل الجدلي الاتباع

يجب أن نتناول بالبحث عمـل الشيخ الجدلي لكي يكتمل بيان الطابع الذي بدا عليه منهجه . فإن جواً جهادياً يتخلل كل عمله في نهاية الأمر : جهاد للرد على المحافظين داخل الإسلام ذاته وهم يظهرون من كل جانب ، وجهاد في الخارج لرد الهجمات التي كان يتصورها مسددة ظلماً إلى الإسلام . والواقع أن نتائج هذا الجهاد لم تتساوَ في قدرها . إن حججه التي تستهدف التخلف لدى بعض إخوانه

في الدين كانت حقاً في مكانها لعلمه التام بالبيئة التي كان فيها يجول . لكن رده على النصرانية لم يَخْلُ من أن يكون خاطئاً قائماً على جهل فعلي ، وهو خطأ يعذر الشيخ عليه إذا عرفنا ثقافته الفكرية علامَ تقوم . لم يسعه أن يلم بلغة أجنبية إلا في عهد متأخر من حياته . أما معرفته لعلم اللاهوت المسيحي ، فكانت في الواقع ، سطحية جداً .

غير أن الأمر الذي يجب ذكره ، هو الروح الذي استطاع أن ينفح بـه خيرة أتباعه ، والعمل الحاسم الذي طبع به حركة التفكير . وقد جاء الشيخ عبد الرازق[1] ، شيخ الأزهر حتى في أوائل ١٩٤٧ ، أحد الذين كانوا أشد الناس إخلاصاً في تطبيق تعاليم الأستاذ ، فمثـل تمثيلاً عجيباً نتائج الجهاد الباسل الذي قـام به المفتي العظيم . فإن نَعُدْ إلى قراءة كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » نرَ روح محمد عبده

---

١ كانت ثقافته فرنسية ، وعلم زماناً في جامعة ليون . خلف على رئاسة الأزهر تلميذاً آخر لمحمد عبده هو الشيخ المراغي . وبين أتباع الشيخ عبده يجب أن نذكر نزعة السيد رشيد وفريقـه التي كانت بين النزعات أشدها تمسكاً بالسلف . انظر « الخلافة أو الإمامة العظمى » . وعن الحركة السلفية بوجه عـام ، انظر خـاصة هنري لاووست « إصلاح السلفية السني » ، في REI ، ١٩٣٢ ، ص ١٧٥ – ٢٢٤ . ويسعنا أن نضم إلى هذه الحركة فئة العلماء الجزائريين التي أسسها الشيخ ابن باديس وطبعت الناشئة الجديدة بتعاليمها .

يجب أن نذكر أيضاً ، إلى جـانب الحركة الإصلاحية التي بعث الشيخ عبده عليها في مصر والشرق الأوسط ، الحركة الإصلاحية التي انبعثت في بلاد الهند . ولقد نشأت هذه الحركة أشد انطباعاً أيضاً بالثقافة الغربية مذ كانت لغتها هي اللغة الإنكليزية . وبين الأسماء التي اشتهرت بهم نكتفي هنـا بذكر السيد أمير علي « روح الإسلام » ، ومحمد إقبال « ست محاضرات في تجديد بناء الفكر الديني في الإسلام » . ولقد يظهر بشدة اهتمام هؤلاء الأقوام بإحياء إسلام مجدد يـدل دلالة ذاتية على أنه قـادر على مواجهة مشكلات العصر كلهـا بحلوله . لكن الأمر عنـدهم هو دائماً أمر إسلام ومفهومات إسلامية (إجماع ، إجتهاد ....) يعاد اليهـا بالفكر وفقـاً لأطر وتصورات غربية . فنحن معهم ازاء مفكرين « مسلمين » ولسنا إزاء علماء في علـم الكلام . ذلك بأنهم لم يجتهدوا مثلما فعل محمد عبده ، في أن يصهروا علم الكلام التقليدي ويصوغوه في بيان جديد .

ثابتاً أبداً ، وفي الآن نفسه التقدم الذي أحرزه [1] . إن التمسك بجوهر العقيدة ، وبالقواعد الكبرى التي يصرح بها الإسلام باقٍ على ذاته ، وهو مقرون باطلاع جدّي نقدي على الأعمال العلمية في الغرب . وفي الوقت الحاضر ، في البيئات الجامعية المصرية ، ولا سيما في جامعة فؤاد في القاهرة وجامعة فاروق في الاسكندرية ، أخذ الأساتذة الشباب في علميَّ الفلسفة والكلام يطبّقون في أبحاثهم أساليب العمل العلمي وقد مارسوه مدة طويلة في أوروبا : نقد المصادر ، المحاولة في تبين المذاهب كيف يتسلل بعضها عن بعض ، علاقات الفلسفة والكلام بالفلسفة اليونانية وبالعلم المسيحي في العقائد الخ ... هذا حدث جديد في تاريخ العلم العقدي في الإسلام ، ولا بد في خاتمة كتابنا من أن نعود إلى الآفاق التي يفتحها أمامنا .

---

١ انظر « التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ، القاهرة ، لجنة التأليف ، ١٩٤٤ .

خـاتمة

لم تكن الغاية من هذه النظرة الشاملة التي عرضنا لها تحليل القضايا التي تناولها علم الكلام بل وضع هذا العلم في المنزلة التي تبوأهـا في التاريخ . وإنما نود ، قبل ختام هذا الفصل ، أن نتأمل قليلاً في بعض المواقف الأساسية .

ما يزال تاريخ علم الكلام خاضعاً للرد الفعلي الذي قام به الأشعري في القرن الرابع الهجري . وإذا رجعنا إلى المحتوى الإجمالي الذي ينطوي على الحلول الفلسفية والعقَدية المعروضة ، فربما بدا هذا الرد الفعلي في بعض نواحيه تخلفاً . أوليس هذا هو الذي يعنيه ذلك الترحيب الـذي يقابل به الشيخ محمد عبده والكثير من معاصريه مواقف فكرية مختلفة كان المعتزلة قد ذهبوا إليها ؟ غير أنا نظن أن حكماً من هذا النوع هو ارتضاء من قبلنا ألا ندرك المنزلة التي كانت حقاً منزلة الكلام داخل الفكر الإسلامي . لم يكن الرد الفعلي الأشعري مجرد عدول يقوم على التصديق المحض بمعنى هذا الاصطلاح في جو مسيحي ، اقتناعاً من تخريج عقلي منظم يتناول مسلَّمات الإيمان . إنما هو « انعقاد » إن شئنا ، وهو « انعقاد » على « مسلَّمات الإيمان » الإسلامي ذاتها . بل يطيب لنا أن نقول إنه « انعقاد »

على ما تتضمن تلك المسلّمات الإيمانية من أمور تفوق الوصف لدى القلب المؤمن « الصادق » .

لا ريب أن المعتزلة سمّوا أنفسهم « أهل التوحيد » . بيد أن هذه الوحدانية العظمى التي كانوا يسخّرون أنفسهم لإثباتها وتطهيرها بحيث عطلوا الله من مدلول الصفة ذاته ، إنما كانوا على وشك أن يهبطوا بها إلى مستوى الإنسان بلجوئهم المتعمَّد إلى العقل . ألم يكونوا يحصرونها في تصور إنساني ، يعبّر عنه بالنفي ، ولكنه ، مع ذلك ينال بإدراك مباشر في مستوى الفكر والعقل الاستدلالي ؟ وإن شئنا فلنقل : إن هذا التصور تجاوب من ناحية التأويل العقَدي مع ذلك النفي ، وهو تجاوب تصوري ، هو أيضاً ، كان الجنيد يرد إليه كل معرفة تتعلق بالله [1] .

مهما كانت الأسباب التي دفعت الأشعري إلى « اهتدائه » ، فإن التقرب الذي حاول إقامته بينه وبين الحنابلة ما يزال حافلاً بالعبر . ذلك بأنه إن كان هذا التقرب يعني شيئاً بالشكل الذي جاء عليه في صميم ذاته ، إنما كان يعني عند صاحبه إرادة ، مهما كان فيها من الغموض ، أن يعيد إلى الوحدانية الإلهية شأنها على أنها سرّ وغيب . هذا ولنكن هنا على حذر من لَبْس محتمل . عندما يذكر علم اللاهوت الكاثوليكي « الغيب السرّي » إنما يعني عادةً أمراً هو سر في باطنه ذاته ، غيب الحياة الإلهية ذاتها على الوجه الذي أراد الله أن يوحي بها إلينا ، وهو وجه لا يستوعبها بتمامها ولكنه ينطبق عليها معوّلاً على اصطلاحاتنا الإنسانية الحقيرة . ولا يقابلنا في العقائد الإسلامية غيب من هذا النوع ، إنما يقابلنا إثبات ، هو مركز ، يتناول غيب الله المطلق ، الذي لا يدرك ، وهو دائماً في قلب إيمان كان ختاماً وضعه الله على قلب الإنسان ، على أنه إيمان يتعلق بالله ، فلا يتحقق بسياق عقلي بل بوحي صريح . ليس إله الإسلام « إله الفلسفة » بل إنه ، هو أيضاً ، الإله الذي يتكلم إلى

---

١ ماسينيون « الحلاج » ، ص ٥٤٦ .

الناس بوساطة الأنبياء والرسل ، وإنما يعرّفهم بذاته على أنه ربهم : « ألست بربكم ؟ »[1] ولا يوحي من ذاته إلا « أسماءه الحسنى » التي تظهره وتحجبه في الآن نفسه . لا شك أنه غيب المطلق الإلهي ، وأن حضوره هو غياب كل إدراك قابل للأخذ منه بنصيب ما . إلا أنا نجد من الحرج علينا أن ننفي عن هذا الغيب انطواءه ضمنياً على الحياة الإلهية بأسرارها التي هي في ذاتها أسرار أطلعنا الوحيُ عليها ، حتى ولو كان النطق الاستدلالي يعتقد منعها . وقد يعود هذا الانطواء الضمني إلى الألطاف التي ما يزال الله يلقيها في قلب كل إنسان . ولكن أليس يبدو غيب الله الواحد ، من الناحية الذاتية ، أعني من ناحية المسلم الذي يريد أن يحيا به ، مجرّدَ واقع وجودي يستثنى منه كل إدراك روحاني ؟ أو ليس يبدو ، في حدّه الأقصى ، منزّهاً عن كل تعبير عقَدي ما عدا الشهادة التي نصوغها في « التلخيص » الذي فيه يزدوج النفي والاستثناء[2] ؟ إنما عقيدة التوحيد الإلهي هي هنا تصريح بتنزيه يحيط به ، بدون أن ينفذ إلى باطنه ، موقف الاستسلام التام إلى إرادة لم يعلن عنها . لقد وقف نبي الإسلام في « إسرائه » ، على ما ورد في بعض الأخبار الإسلامية ، وراء الطبيعة الملائكية التي كانت تهديه ، عند عتبة الذات الإلهية .

إن الرد الفعلي الأشعري لا يسعه في مدلوله الإيجابي ، إلا أن يكون عند صاحبه إرادة اكتشاف بالذات للحركة الباطنية في إيمان يتخلى ، في سبيل الله ، عن التفتح عن ذاته على حين أنه يصدّق بكلمته تعالى ويستسلم إليه . لكنا نتبين الصدع الذي لم يكن بدّ من أن يقع بين الإيمان الإسلامي والآلة الصناعية التي تلزم مذهباً جدلياً استُنبط للدفاع

---

١ القرآن ، ٧ : ١٧١ .

٢ « لا إله – إلا الله » . ولقد أبرز ماسينيون ما ينطوي عليه هذا الاستثناء من معنى عقدي . انظر « الحلاج » ، ص ٥٨٣ – ٥٨٧ .

وللرعاية . لا ريب أن وظيفة دفاعية في الرد على المبتدعة والملحدة كانت، من الناحية الاجتماعية ، أمراً ضرورياً في الأمة الإسلامية . بيد أنها كانت وظيفة مضحىً بها . وهذا أمر لم ينتبه المتكلمون إليه . فنشأت تلك المغالاة في الجدل وتلك المناظرات التي غدا بوسع الخصوم ، مثل ابن حزم وابن تيمية ، وحق لهم أن يعيبوها على أصحابها . وبذلك يعلّل أيضاً ، في ما نظن ، الإزراء بعلم الكلام ، وهو إزراء ينتهي أحياناً إلى المعارضة العنيفة ، ويجتمع فيه المؤمنون الخلّص ، يمثلهم أصدق تمثيل التيار الحنبلي والمتشوقون إلى الله من المتصوفة . إن علم الكلام قائم على تنافر بعضه مع بعض تنافراً نشأت معالمه إبّان نشأة علم الكلام ذاته في أصله . وكل استنباط فكري يتناول في الإسلام وحياً مسلّماً يدرك فيه فقه الإيمان صفة الغيب غيباً حقاً — ولقد نأتي على القول : إن هذا كان بالذات وظيفة علم اللاهوت المسيحي الأولى — ينمحي تجاه إثبات التوحيد منزّهاً ، ولا تصح عليه الشهادة إلا أن تكون من الله وحده . وهذا قول يصرح به الهَرَوي ، الحنبلي[1] المتصوّف ، مثلما يصرح به الحلاج . وذلك صحيح لأنه لا يواجهنا هنا إلا وحي عن غيب جُمْلي قد يعني ، لدى القلب الصادق ، ما هو الله عليه في ذاته ، ولكن لا يسعه أن يعني ذلك إلا ضمنياً . فالإيمان هنا يستلزم رؤية يستحيل الوصول إليها . ويقول علم اللاهوت المسيحي : لن يرى الإنسان الله إلا عندما يقيم الله ذاته مثالاً روحانياً للنفس المخلوقة في حال المواجهة المباشرة التي تتحقق

---

١ لقد أشار علينا ماسينيون ، من الناحية التي تشغلنا ، بالأهمية العظمى التي يعلقها على « ذم الكلام » الهروي (مخطوط لندن ، إضافة ٢٧٥٢٧ ؛ ويحضر لها سرج ده بوركويل نشرة وترجمة) . ان المسلك الباطني التصوفي اللي يتوخاه الهروي بعيد عن أن يكون مخالفاً الحنبيلة . بل يسعنا أن نقول : إن هذا المسلك يتلاقى بصيغ أخرى مع ما يشبه أن يكون التجربة الدينية التي حصلت لابن حنبل ذاته ، ولا سيما دفاعه عن الكلام غير المخلوق القائم في الله وعن رؤية الله .

في الحياة الأبدية ، وتكون وفقاً لقوة الحب وبُعْد غوره في الإنسان . ويقول الحلاج : إن الله وحده هو الذي يشهد لوحدانيته في قلب المؤمن إذا وحّده . لقد حاول علم الكلام أن يسخرّ لمصلحته الموادّ الجدلية والفلسفية بعد التحوير فيها وتغييرها إن مسّت إلى الأمر حاجة ، لكي يرد على خصومه ، ويرعى «مسلّمات الإيمان» أي «الكلام» الذي أودعه . والإيمان الذي ودّ علم الكلام لو يخدمه ، يستخدم العقل حينئذ ، ولكنه لا يتحمّل هو ذاته مسؤولية العقل ، ولا ينشر نوره في العقل من باطنه . ذلك بأن الصيغ الإنسانية التي وُضعت زيّاً لهذا الإيمان ، غير القابل لصيغ الإنسانية ، إنما خُلعت عليه من غير انطباق .

لقد نفهم الآن لماذا صدرت غير مرة ، عن المؤمنين من طراز الحنبلي أو عن المتصوفة ، أحكام على علم الكلام جاءت في منتهى القسوة . فكأنهم رأوا في كلام المتكلمين ما يتخوّن إيمانهم في أعماقه . إلا أنّا نظن أيضاً أنه يسعنا أن ندافع ، من وجه ما ، عن الكلام ، على مستوى محدود ، في وجه أولئك اللائمين القساة في الإسلام . سنرى أنه ينبغي لنا أن نأخذ الكلام من حيث الوظيفة التي ينفرد بها ، وهي وظيفة لا بُدّ منها وإن تَكُ فرعية . فيتبيّن لنا عندئذ أن بعض الحدود التي تقيّد بها ، والتي سنعود إليها ، وبعض تنظيماته المذهبية الانحيازية التي تناول بها مثلاً ما ورد في القرآن عن «أفعال الله» وعلاقاته بالمخلوق ، لم تكن إخفاقاً يعود إلى أخطاء منهجية . بل ربما كان ذلك كله ، في هذا العمل الدفاعي الاستدلالي ثمناً يُبذَل لقاء إخلاص لتصديق إيماني يبقى مدلوله الصريح قاصراً عن مدلول ضمني يتعالى فوقه دائماً ولا يعبّر عنه هنا إلا في جو الصمت الذي يكتنف الغيب الإلهي ذاته . أو ليست اللاأدرية المشطورة التي يقول بها محمد عبده والتي توافق «المعقول» موافقة غير يسيرة ، هي التي تبدو من هذه الناحية ، بمقدار

ادعائها إلزامَ الوحي القرآني كلاً ، ضرباً من التخلف إزاء المحاولات الجريئة ، وإن لم تكُ سديدة ، وإزاء التمييزات الدقيقة التي قام بها أسلافه ؟

إن موقف الحنابلة من الكلام يلقي ضوءاً ساطعاً على بعض المواقف الفكرية الرئيسة في الفكر الإسلامي . إلى ذلك الموقف ينبغي أن نعود لكي نفهم الردود الفعلية السياسية العنيفة حول القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق . فمستوى الحنابلة الجدلي هو المستوى الذي عليه نسب المعتزلة إلى الله كلاماً محدثاً ، حفاظاً على مذهبهم في تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً . أجل ، كان القرآن ، الذي بلّغه الملك جبريل ، كلامَ الله ، غير أن هذا الكلام يختلف عنه تعالى . فالكلام هو الحروف والأصوات . ثم إن الأمر والنهي والخبر ، وهو كل ما تنقسم الجملة اليه في القرآن ، أنواع من الكلام يختلف بعضها عن بعض . وليس القرآن هو التوراة ، كما ان التوراة ليست الإنجيل ، لأن الله يتكلم كما يشاء . لكن ابن حنبل ، إذا شهد للكلام الإلهي غير المخلوق — وذلك حتى السجن والجلد — إنما شهد له من قِبَل إيمانه بالذات : والكلام الذي شهد له هو كلام الله النفسي الذي يعبّر عنه هو تعالى بذاته والقائم بذاته تعالى . وإذا أظهر الله كلامه في جسم ، فإنه لم يخلقه في هذا الجسم ، بل كان بذاته المتكلمَ كما فعل في عساليج الشجر إذ أوحى إلى موسى : « إني أنا الله ، — ولا إله — إلا أنا ... »[1] .

وإنا لنفهم كيف لم يَبْدُ حلُّ الأشاعرة إلا قليلَ الحسم في نظر الحنابلة الذين واجهوه بذلك الإثبات الجملي المشتمل على حقيقة كلام قائم بذاته وصل إلى الناس . والكلام الذي يستنكره الهَرَوي هو الكلام في جملته : كلام الأشاعرة ، والكُلابيّة والجهمية والمعتزلة جميعاً . ليس الكلام في نظره — أو الفلسفةُ — إلا شكلاً أدقّ ، وإن شئنا فلنقل : أخفى ،

١ انظر ابن تيمية « فتاوى » ، ج ٥ (تسعينية) ، طبعة القاهرة ، ١٣٢٩ هـ ، ص ٢٦٥ .

من أشكال الزندقة . وإنما يرفض من النظر والتأمل في القرآن ما كان في أصله تفسيراً بالذات . إن المعتزلة ، والفلاسفة من بعدهم ، يسترسلون في تأويلاتهم المجازية لما في القرآن من آيات متشابهات . أما الأشاعرة فإنهم يثبتون الصفات التي يقع الاختلاف عليها ، بيد أنهم يذهبون إلى وجوه من البحث في كيفها ، ويأتون بالتمييز بين الصفة وكيفها . ولكن المسلمين لا يرون للتفسير في ذلك كله مجالاً[1] .

أما ابن تيمية فإنه يجمع دعاوى المعتزلة والأشاعرة في ذمه الذي يسوّي أو يكاد يسوّي بين الفئتين . فكلتاهما صادقة من ناحية وكاذبة من أخرى . إنه يفضل الأشاعرة على المعتزلة لإثباتهم في الله الكلامَ القائم بذاته ، وهو ، عند المعتزلة ، مُحْدَث فقط . ويرجحهم على المعتزلة أيضاً عندما يرون في الأمر والنهي والخبر (وإن ذلك لقرآني كله) صفات لذلك الكلام لا كلاماً متنوعاً ، وعندما يعترفون بأن القرآن والتوراة والإنجيل كتب ثلاثة تعبر عن « كلام » واحد باقٍ دائماً على ما هو عليه في ذاته . بيد أن المعتزلة يفضُلون الأشاعرةَ بدورهم فضلاً شكلياً فقط ، عندما يقولون : إن القرآن هو كلام الله بالذات على حين أن الأشعري لا يتصوره إلا صيغة مخلوقة لكلام الله غير المخلوق[2]. بقي على كل حال أن هذا الاتفاق مع الإيمان الإسلامي الذي يدّعيه

---

١ انظر خاصة المقطع من « ذم الكلام » الذي يورده ابن تيمية في « الفتاوى » ، ج ٥ ، ص ٢٧٥ — ٢٧٨ ، ولا سيما ص ٢٧٦ .

٢ انظر ابن تيمية « فتاوى » ، ج ٥ ، ص ٢٦٥ — ٢٦٧ . انظر ابن تيمية أيضاً : « شرح العقيدة الأصفهانية » ، القاهرة ، ١٣٢٩ ، ص ٤ تابع ....

وربما قابل هذا الحل ، كما يقترح ماسينيون ، الحل الذي وضعه ابن تيمية لرؤية الله . انظر « فتاوى » في المرجع المذكور ، و « منهاج السنة النبوية » ، القاهرة ، ١٣٢١ هـ ، ج ٢ ، ص ٧٥ . انظر أيضاً ابن تيمية « بغية المرتاد » ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ ، حيث يواجه المؤلف بالمعنى « الحقيقي » ميول الفلاسفة والقرامطة والباطنية إلى المعنى الإشاري . راجع أيضاً ما يلي في الجزء الثالث ، الفصل الثاني .

المعتزلة لأنفسهم ليس اتفاقاً إلا بالظواهر ، ما دام كل كلام في الله مُحْدَثاً في نظرهم . وهكذا قام التيار الحنبلي منذ ابن حنبل ذاته حتّى ابن تيمية وأتباعه المعاصرين في وجه علم الكلام [1] . وقد احتفظ طوال التاريخ الإسلامي إزاء محاولات علم الكلام الجدلية بموقف الاستسلام المطلق إلى غيب إلهي لا تحصره صيغة ، ولكنه ، مع ذلك ، يُومأ به للناس في صورة كلام قائم به تعالى . فلا غرو إذا رأينا بعض أتباع الحركة الإصلاحية العصرية يلتمسون ، إلى جانب الحلول العملية التي جاء بها الشيخ عبده ، لدى ابن تيمية ، خيرَ ما لديهم من إلهام . ذلك بأنهم أقل حرَجاً في تزمّت فقهي دقيق منهم بعناء يؤنسون الحاجة إليه قليلاً أو كثيراً ابتغاء العودة إلى قيم إيمانية تنزيهية يريدون إدراكها . لكنهم ربما فاتهم في الآن نفسه أن يدركوا إدراكاً حقاً كافياً معنى النفاذ الدائب إلى غور تلك القيم الإيمانية . وذلك ما انتهى إليه الهَرَوي .

١ ولقد تلاقت معه ، على هذا الصعيد ، مدة قرون ، المدرسة الظاهرية (ابن حزم) .

الفصل الثاني

منزلة علم الكلام من العلم بوجه عام

قل : هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ (٣٩:١٢) .
« اطلبوا العلم ولو في الصين » . « طلب العلم فريضة على كل مسلم » .
« مداد العلماء خير من دماء الشهداء » . ويسعنا ، على هذا المنوال ، أن نذكر عدداً وافراً من النصوص القرآنية والأحاديث الشريفة ورد فيها بعبارة بليغة تعظيمُ العلم في نظر المؤمنين . وهذه النصوص والأحاديث لا يفوت الغزالي أن يذكر معظمها بغبطة ظاهرة في مستهل « إحيائه » ، في الفصل الذي يخصصه « لفضيلة العلم » .

هذا الفضل الذي يعترف به للعلم [1] والذي يرتد بالطبع إلى العالم هو إحدى المزايا التي تبدو أشد ظهوراً من غيرها فيما يمتاز به المجتمع الإسلامي ، في ماضيه وحاضره . إنه يذكر « بالعالم » [2] الغربي في القرون الوسطى ، وبالمنزلة التي كان يتبوؤها في زمانه . ولكن الأمر أهم

---

١ عن معنى اللفظة في اشتقاقها اللغوي وعن المعاني المتتالية التي دل عليها ، انظر EI في المقال « علم » و « علماء » (ماكدونالد) . يخصص الغزالي فصلا في « الإحياء » (ربع أول ، باب ٣ ، ص ٢٨) لمعاني الالفاظ « فقه » ، « علم » ، « توحيد » ، « ذكر » ، « حكمة » ونحن في « الإحياء » نحيل على طبعة القاهرة ، ١٢٨٩ هـ .

٢ عن بقاء البنية الاجتماعية في المجتمع الإسلامي على ما كانت عليه في القرون الوسطى ، انظر ماسينيون « حاضر الإسلام » ، خاصة الفصل ٤ .

من ذلك في الإسلام . ذلك بأنه ، إن كان « العالم » يمثل في مسيحية القرون الوسطى العنصرَ المعلّم ، فإنه غالباً « كاهن » ، أعني رجلاً مكلفاً برسالة مقدسة . لكن « حامل كلام القرآن » في دين مثل الإسلام ، حيث ليس للكاهن مكان ، إنما يُجَلّ لعلمه لأنه هو الذي يهدي الناس إلى الله وإلى الدين .

ذلك بأن العلم الذي نحن في صدده هنا — ولا شك أن القارئ قد فطن إليه — هو أولاً العِلم الديني ، وهو عِلْمٌ يتعلّق ، من وجهٍ ما ، بالنظر في القرآن وفي السنّة والشريعة . أعني أنه يتعلق ، في نهاية الأمر ، بما ينبغي للمرء تصديقه والعمل به لكي يكفل لنفسه النجاة . والغاية من هذا الفصل هي البحث عن علم الكلام ما هي علاقاته مع ذلك العلم ، وبوجه عام ما هي منزلته من العلوم الإسلامية في جملتها . إنا نأخذ بالتصميم التالي : نلقي أولاً نظرة سريعة على التراث القديم ، وخاصة على تصنيف العلوم كما وضعه أرسطو . ثم نتتبع مصير هذا التصنيف منذ أرسطو حتى ظهور الإسلام . فنُقْبِل حينئذ على التصنيفات الأولى التي وضعها المؤلفون المسلمون لنتبين منزلة علم الكلام فيها ، ونواصل بحثنا في ما أورده الغزالي وابن خلدون . ونلقي أخيراً نظرة ، للاهتداء عن طريق المقارنة ، إلى منزلة « علم اللاهوت » من العلوم المسيحية .

- ١ -

التراث القديم (١)

أ ـ آثار أرسطو

في أحد الملخصات التاريخية التي يحب أرسطو أن يمهد بها للتوسع في مذهبه ، يعرض هذا الفيلسوف في مستهل كتابه الميتافيزيقا ، لنشأة الفلسفة وتطورها ، فإذا هي العلم مراداً به معرفةُ الأشياء بأسبابها . فيستعرض ، دوراً دوراً ، المذاهبَ المتقدمة على سقراط ، ثم مذهب

---

١ لقد ذكرنا الكتاب المهم في تاريخ العلوم الذي نجد فيه مراجع عديدة مرتبة ترتيباً محكماً وهو كتاب سارتون « مدخل إلى تاريخ العلم » ، ج ١ : من هوميروس إلى عمر الخيام ، ج ٢ بجزأين : جزء أول من الحبر بن عزرا إلى جرارد الكريموني ؛ ج ٢ من روبير غروستيت إلى روجيه بيكون : ٣ مجلدات ضخمة من الحجم المربع يقع كل منها في ٨٣٩ ، ٤٨٠ و ٧٦٥ صفحة . انظر أيضاً بروفيه وميالي « تاريخ العلوم » ، باريس ، الكان ، ١٩٣٥ الذي ينتهي إلى أوائل القرون الوسطى (بيدوس الوقور ، الذي مات ٧٣٥) . عن العلم العربي بنوع أخص ، انظر ميالي « العلم العربي والدور الذي قام به في التطور العلمي العالمي » ليدن ، بريل ، ١٩٣٩ . عن تصنيف العلوم ، انظر مارينيان « مشكلة تصنيف العلوم من ارسطو إلى القديس توما ، باريس ، ١٩٠١ .

الفيثاغوريين ومذهب الإيليين ، ثم ينتهي إلى أستاذه أفلاطون وينقد نظريته في المُثُل . فيبدو المؤلَّف الأرسطيّ بذلك خاتمةً لمجهود في البحث عظيم استغرق أجيالاً ، ينظر في نتائجه فيؤخذ بما صح منها ، وينُظّم بنظرة شاملة دقيقة التنسيق . لم يكن بدّ للإستاجيريّ من عبقريته واطلاعه الواسع ، والوسائل التي توافرت له ، حتى يكفل النجاح لهذا العمل الذي تيسر له أن يعبر الأجيال باقياً على تلك الشهرة التي عرف بها .

والطابع الأول الذي يمتاز بـه هذا المؤلَّف ، هو تقيده بالواقع . كان اليـأس قـد أدرك هيرقليطس إذ واجهه ذلك التيار المستمر الذي تسير فيه الأشياء ، فانتهى بـه الأمر إلى نفي مبدإ الذاتية : لا يغتسل المرء مرتين في النهر ذاته ، ويستحيل عليه أن يستكمل معرفة الطبيعة . ثم يقف أفلاطون من العالم المحسوس موقف الارتياب ذاته : فأكثر ما يقال في العلم بهذا العالم ، أنه ربمـا لم يكن علماً ، بل هو ظن من الظنون . لكن افلاطون كان يعتقد بوجود المُثُل فلا يتصورهـا أموراً روحانية وحسب ، بل يسلم لها بوحدة حقيقية تضمّنها تسليمه لها بالشمول. وإن لهذا الكل ذروة تشرف عليه ، وهي الخير مثالاً ، وإنه ليسع الروح أن يشاهده بعد انتهائه من جدل متصاعد .

في مقابل هذا الجدل الذي لا يمدنا إلا بشرح منطقي للأشياء ، تبدو فلسفة أرسطو ضرباً من المعرفة بالواقع . فليس غرض المعرفة عالم المُثُل المفارقة والأقيسة الأصلية ، بل هو الحق حقاً ، الواقع التزامـاً في الأشياء ؛ والأمر الروحاني حاضر في الأشياء ، كل الأشياء ، حتى فيما لهـا من صيرورة . وهكذا يتأتى لنا معرفة يقينية ، وعلم بالحـق الواقع ، وهو يتناول ذلك الواقع في مداه كله ، وفي مختلف درجاته من الحق . وكما أن للحق بنية متنوعة ، فللعلم مستوياته المختلفة أيضاً ، وله بالطبع أساليبه المختلفة . وهذه الأصول التي هي من الأرسطيـة

روحها بالذات ، تعود لتتخلل بالطبع عمل الاستاجريّي ، وتوجّه خاصة تصنيفه للعلوم .

١ ـ الاورغانون

هذا ويجب أولاً للفكر « أدلة » أو آلة تتيح له السير بخطى ثابتة . وهذا هو بالذات عمل « المنطق » تلك المجموعة من المؤلفات ، التي ضبطت بعد ذلك ، في العهد البيزنطي ، بعنوان واحد « الاورغانون » اي الأداة أو الآلة . وهكذا قام أرسطو في مضمار المنطق ، بالعمل الذي سيقوم به إقليدس في مضمار الهندسة (نحو ٣٢٠ ق. م.) . إنه هو الذي أسس علم المنطق ، واستطاع منذ البادرة الأولى ، أن يجهزه بأحكامه النهائية . ولقد حظي « الاورغانون » عند العرب بمكانة عظيمة [١] . فقرّ الغزالي به عيناً بعد اهتدائه ولم يصعب عليه أن يتقبّله برضى في « منقذه » حيث يرد بعنف نظريات الفلاسفة في الطبيعة وما وراءها ، تلك النظريات التي جاءت حينئذ صدى لتعاليم الإغريق . بل لقد أقبل الغزالي بذاته على تأليف كتب [٢] في هذه المادة ، فدلّ على ما يتصف به من وضوح في التفكير وحسن منهج في التعليم .

يشكل « الأرغانون » كلاً كاملاً قائماً في وحدة عضوية لا عيب فيها . ذلك بأن غرض المؤلف هو البرهان الاستدلالي الذي ينشئ وحده العلم في أقوى معانيه : اي المعرفة اليقينية للأسباب . وهذا هو موضوع كتاب « التحليلي الثاني » . إلا أن البرهان لا يكون ممكناً إلا إذا ساق إليه القياس السلجسيّ ، فيدرس القياس السلجسيّ درساً دقيقاً في كتاب

١ مدكور « اورغانون ارسطو في العالم العربي ، ترجماته ... تطبيقاته » ، باريس ، ڤرين ، ١٩٣٤ .

٢ « معيار العلم ومحك النظر » .

« التحليلي الأول » . ثم يفترض القياس السلجستي بدوره القضية فيخصص لها كتاب « العبارة » . وأخيراً تتألف القضية ذاتها من حدود يوافق كل منها إحدى المقولات العشر التي تشتمل على الحق ، ولذلك يبحث عن هذه الحدود في كتاب « المقولات » . هذا وقد كان إلى جانب القياس السلجستي الإثباتي ، القياس السلجستي الجدلي الذي يعرض له في كتاب « الجدل » . ويرد أخيراً كتاب « المغالطون » الذي يدل على ما قد يتخلل صناعة الإثبات من مختلف المغالطات .

٢ — تقسيم العلوم : نماذج العلم الثلاثة

كيف تصنف المعارف المختلفة ؟ يقول أرسطو : الفكرة إما نظرية أو عملية أو إبداعية . والفكر نظري عندما ينشد الحق في حد ذاته ولا يهتم بالتطبيقات التي يستخدم لها . أما العلوم التي يوافقها فهي علم الرياضيات وعلم الطبيعيات وعلم الفلسفة الأولى . وأما الفكر العملي فهو الذي يعلم لينظم بالعلم العمل . والعلوم التي توافقه هي علم الأخلاق أو العادات ، وعلم الاقتصاد ، وعلم السياسة . وأما الفكر « الإبداعي » أخيراً ، فهو الذي يعرف الوسائل التي يجب أن يؤخذ بها لإبداع الأعمال الظاهرة . والعلوم التي تتصل به هي علم الإبداع الذي يشتمل على الصناعات كلها ، وفي طليعتها صناعة الشعر والموسيقى ، وعلم الخطابة وعلم الجدل . وهذا التقسيم الثلاثي للعلم الإنساني عظيم الأهمية في تاريخ الفكر ، وإنا لنعثر عليه لدى كل خطوة يخطوها مفكرو اللاتين أولاً ، ثم مفكرو العرب أنفسهم .

لكن الأمر الأشد اتصالاً بموضوعنا هنا هو المنزلة التي يُنزِل فيها أرسطو العلمَ الأشرف ، الفلسفة الأولى ، أو العلم الذي عرفه العرب بعلم الإلهيات والذي انتهى عند بعضهم ، إلى الانصهار في علم الكلام .

أين تقع هذه الفلسفة الأولى من مجموعة المعارف الأخرى ؟ لكي ندرك هذه المسألة في مداها كله يجب أن نمعن النظر في الأصل الذي جاء ركناً لتقسيم العلوم النظرية . إن غرض الفكر الإنساني هو الأمر الروحاني. لكن هذا الأمر الروحاني هو في الهيولى بحيث لا يسعنا أن نعزله عنهـا عزلاً حقيقياً أو ذهنياً . فلا يكون الإنسان مثلاً ذا جسم وحسب ، بل لا يسعني أيضاً ، إذ أتصوره ، أن أتصوره بغير جسم . ولا شك أنه ينبغي لي ، لكي أتصور الإنسان الكلي ، أن أدع جانباً هذا الطابع الفردي ، الشخصي ، أو ذاك : فهو أشقر ، أو طويل القامة ، أو أثيني وهلم جرّاً ... بيد أن تصوري لهذا الجنس من التجريد الذهني يظل محمّلاً « بالهيولى الحسية المشتركة » : وهكذا لم ندع جانباً إلا الهيـولى الفردية . والعلم القياسي الذي يوافق هذا النوع من التجريد الذهني هو علم الطبيعة بالمعنى الأرسطي . غرضه « الحق متحركاً » ، خاضعاً للحركة ، وهو هيولاني حسي . أو بكلام آخر : هو الأمر الجسماني .

لكنّ لدينا أموراً روحانية أيضاً تتسع لأن تدرك بالفكر مجردةً عن الهيولى ولو لم يسعها أن تكون حقاً في غير الهيولى . أستطيع أن أتصور بالذهن كرة ، وأن أدرك ما هي عليه في ذاتها ، ثم لا أتصورها كرة من خشب أو من حديد ، كرة حمراء أو بيضاء . لكن الكرة ، لكي تكون حقاً ، يجب أن تكون من هذه المادة أو تلك ، ومن هذا اللون أو ذاك . وهكذا يتأتى للفكر أن يستخرج من الأشياء الكم متصلاً أو منفصلاً : وهذا هو غرض الرياضيات . ثم إن لدينا أخيراً معاني مثل الفعل والقوة والروح ، والجودة وغيرها ، وهي لا تتسع فقط لأن يدركها الفكر بدون هيولى ، فردية كانت أم مشتركة ، بل يسعها أن تتحقق أيضاً بدون هيولى . وهي غرض الميتافيزيقا ، أو علم الحق من حيث هو حق .

فواضح أنا نستطيع أن نأخذ الأمر ذاته في مادته ثم ننظر إليه من هذه النواحي الثلاث التي ذكرناها : فإن كرة عاجية تتسع لأن تكون مادةً بحث للعالم بالطبيعيات من حيث كيانها عاجية وساكنة أو متحركة . ثم يبحث فيها العالم بالرياضيات من حيث إنهـا شكل هندسي . حتى إذا جاء العالم بالميتافيزيقا ونظر إليها من ناحيـة الحق رآهـا أمراً ممكناً .

على هذه الأنماط أو المقامات من التجريد الذهني يقع بنيان العلم النظري كله عند أرسطو . ولقد عالج بنفسه ذلك العلم « عملياً » إن جاز القول . ذلك بأنه كتب في علوم عصره كلها ، إذا استثنينا الرياضيات التي كان يعرفها بمـا أخذه منها عن أفلاطون ، ولم يكن موهوباً فيهـا — على ما يبدو — هبة عبقرية . لقد سبق لنا أن ذكرنا كتاباتـه في المنطق . أما في مجال العلم العملي فإنه وضع « الأخلاق لنيقوماقس » و « الأخلاق لأوديموس » ، و « السياسة » . فأما كتـابا « الخطـابة » و « الشعر » فيتعلقان بالعلوم الإبداعية . ومؤلفاته في ما وراء الطبيعـة تشتمل بالذات على الكتب الاثني عشر في « الميتافيزيقا » ، ويدل عليها بحروف إغريقية ، وقد عرفت مجموعتها في بعض التعريبات « بكتاب الحروف » . هذا وتتسع مؤلفاته في الطبيعة بالإضافة إلى فلسفة الطبيعة ، لما نسميه اليوم العلوم الفيزيائية بالمعنى الواسع ، كالبحث في السماويات ، وفي العالم ، وفي الحركة وغير ذلك ، والعلوم الطبيعية ولا سيما البيولوجية منها . وإنا لنضع هنا جدولاً مشتملاً على مؤلفات أرسطو المهمـة ، تَرِدُ فيه تلك الـتي عُرِّبَتْ منهـا بعناوينها العربيـة المعروفـة عند العرب .

تصنيف العلوم عند ارسطو [١]

المنطق (الاورغانون)

١ ــ قاتيغورياس أو المقولات .
٢ ــ باري أرمانياس أو العبارة (في الجملة والقضايا) .
٣ ــ أنالوتيقا أو تحليل القياس (في القياس السلجسيّ بوجه عام) .
٤ ــ ابودِقْتِيقْا أو انالوتيقا الثاني أو البرهان (في الإثبات) .
٥ ــ توبيقا أو الجدل (في الجدل أو الاستدلال في المحتملات) .
٦ ــ سوفستيقا أو المغالطون .

العلوم النظرية

١ ــ <u>الطبيعيات</u> :

أ ــ مؤلفات في الطبيعة :

١ ــ كتاب السماع الطبيعي (الكتب الثمانية في الطبيعيات) .
٢ ــ كتاب السماء والعالم .
٣ ــ كتاب الكون والفساد .
٤ ــ كتاب الآثار العلوية .

---

١ انا نأخذ الأسماء العربية من « الفهرست » لابن النديم ، القاهرة ، ص ٣٤٥ تا . ونحن لا نذكر إلا عناوين كتب ارسطو المهمة وليس الثبت بمستقصى . عن التّرجمات انظر كتاب سارتون . تجد عند مدكور « اورغانون » (ص ١٠ ــ ١١) تقسيم ابن سينا للمنطق (في ٩ رسائل ، القاهرة ص ١١٤ ــ ١١٨) مع ما يقابلها في اليونانية .

ب ـ المؤلفات البيولوجية :

١ ـ كتاب النفس (ثلاث كتب وأخرى مختلفة تلحق بها ، عنوانها الطبيعيات الصغرى) .

٢ ـ تاريخ الحيوان .

٣ ـ أجزاء الحيوان .

٤ ـ تولد الحيوان .

٢ ـ الرياضيات :

١ ـ الحساب .

٢ ـ الهندسة .

٣ ـ ما بعد الطبيعة ، الإلهيات .

ـ كتاب الحروف .

العلوم العملية (المتعلقة بالعمل الإنساني)

١ ـ كتاب الأخلاق (أو العادات) .

٢ ـ السياسة (والاقتصاد) .

العلوم الابداعية (المتعلقة بالابداع بوساطة مادة سابقة)

١ ـ الخطابة .

٢ ـ الشعر (ويشتمل على الصناعات كلها ، وفي طليعتها الشعر والموسيقى) .

٣ — إله أرسطو [١] : ما هي منزلة « علم الإلهيات » في مذهب أرسطو ؟ إن الاستاجريّ ، بعد أن يحلّل بدقة أسبابَ الحقائق ، ينتهي في كتابه الميتافيزيقا إلى النتيجة التالية : وهي أنه ، لتحريك العالم ، لا بدّ من مرغوب أشرف يرغب فيه ، وهو في الآن نفسه الخير الأشرف والأمر الروحاني الأشرف . وهو حقاً ، الواجب ، الساكن ، والعلة الغائية للعالم [٢] . « ذلك هو الأصل الذي تتعلق به السماء والطبيعة . فحياته هو ، إنما تحقق الكمال الأسمى . أما نحن فلا نحياها إلا زمناً قليلاً . ذلك بأنه يتمتع دائماً بتلك الحياة ، ما دام تمتعه هو تحققه بالذات . ولذلك نصف الإله بأنه حيّ دائم كامل » [٣] . وواضح أن هذا المعنى الذي يقال في الإله لن يفوته أن ينبه في الفكر الديني ، مسيحياً كان أم مسلماً ، صدى بعيد الغور . وتقوم المشكلة كلها على العلم بهذا الإله الذي يكتشفه العقل في نهاية بحثه الشاق ، فيما إذا كان هو الله الذي يطلعنا الوحي عليه ، أو كان « إله إبراهيم وإسحق ويعقوب » كما يقول پاسكال . هل يدع هذا العلم الطبيعي العقلي بالإلهيات مجالاً لمعرفة بالله أشرف يمدنا بها الوحي وحده ؟ لقد اختلفت بعض الفِكَر عن بعض اختلافاً شديداً في حل هذه المشكلة . ذلك بأن الاستهواء في

---

١ عن إله أرسطو ، انظر خاصة جاك ماريتان « الفلسفة البرغسونية » ، طبعة ٢ ، باريس ؛ في الملحق شروح على أرسطو ، ص ٤٠٩ — ٤٤٣ . انظر أيضاً جيلسون « روح الفلسفة الوسيطية » ، باريس ، ڤرين ، ١٩٣٢ ، فصل ٤ ، ص ٦٧ — ٨٧ مع حواش . وأيضاً ، روس ، في منذ ، ١٩١٤ ، ص ٢٨٩ تابع... راجع المدخل إلى شرحه « لميتافيزيقا » أرسطو ، ص ١٣٥ — ١٣٧ الخ ...

٢ نعلم انه في « الطبيعيات » يرتفع إلى مفهوم السبب المحرك الأول . عن مشكلة التوفيق بين المفهومين الارسطيين ، مفهوم الله سبباً غائياً والله سبباً محركاً ، مع المراجع ، انظر جرديه ، « ابن سينا » ، RT ، ص ٥٦٤ وحاشية ٢ .

٣ « ميتافيزيقا » ، ل ، ٧ ، ١٠٧٢ ب ، ١٤ — ٢٩ . ترجمة تريكو ، ج ٢ ، ص ١٧٤ — ١٧٥ .

التوحيد بين « إله الفلاسفة » وإله الوحي سوف يشتد على مرّ العصور بالقدر الذي تلقى به إله أرسطو مادة دينية غُذّيَ بها ، إن جاز لنا القول ، بتأثير الشارحين من الأفلاطونية الحديثة المحدثة . فبدا على أنه الواحد الذي تفيض منه الأشياء كلها ، وعلى أنه النور للعالم والشمس للأرواح . ولا عجب بعد ذلك إن اشتدت وطأة هذا الاستهواء على بعض الفلاسفة بحيث انتهى الأمر بهم إلى أن استسلموا إليها . والذي يزيدها ضبطاً وتعييناً في الإسلام ، هو أن غياب عقيدة التثليث تتيح لنا القول : إن الإله الذي اكتشفه العقل والله الذي يوحي به القرآن هما إله واحد . فيصبح الكلام العلمَ الأسمى بما « بعد الطبيعة » [1] . وسنشاهد ذلك بعد حين ، عندما نقبل على تصنيف العلوم عند العرب ، ونشاهده بوضوح أشد أيضاً ، عندما ننظر ، في الفصل الأول من جزئنا الثالث ، إلى العلاقات بين الفلسفة وعلم الكلام .

ب ـ نقل التراث القديم ، الصناعات الحرة [2]

لا بدّ لنا ، حتى يصح خوضنا في هذا البحث ، من أن نقول شيئاً في مصير التصنيف الأرسطي للعلوم قبل أن ينتقل انتقالاً مباشراً إلى العرب في القرن الثامن ، وقبل أن يعود إلى أوروبة متخذاً طريقه إليها بوساطة العرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر .

إنا نعلم كيف فقد الفكر النظري ، بعد أرسطو ، ما كان له من شأن ورفعة . عدلت كوارث الزمان بالفكر عن البحث الخالص الحر ،

---

١ « .... إذ كثيرون من الناس سبق إلى وهمهم ان فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر ما يناسبها ، وان علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه » : ديتريشي ، رسائل الفارابي الفلسفية ، ليدن ، ص ٨٥ .

٢ انظر مارتين في مقاله الممتاز « الصناعات الحرة » في المعجم الكنسي للتاريخ والجغرافية .

فاعتصم الفكر بالأنفة والإباء متوجهاً قبل كل شيء إلى العمل الأخلاقي . ثم جاءت مدرسة الاسكندرية فأضافت إلى هذا المَيْل العملي تياراً فكرياً يتناول العلوم الوضعية كالرياضيات والطبيعيات وفقه اللغة وغير ذلك ، بدون أن ينفي مع ذلك ، ما تخلله من النزعات الصوفية الشرقية التي استعيدت وأُخذت بقَدْرٍ كبير ، واستخدمها العالم الإسلامي ، بعد ذلك ، استخداماً واسع المدى . هذا وقد أقبلت روما بدورها ، بعد أن تتلمذت لمدرسة الاغريق ، فجاءت تسهم في بنيان تراث مشترك .

وإذا بالمذاهب يصطدم بعضها ببعض ، وبالحوادث الجديدة تستمر في تزايدها ، فتأتي لِتُسْهِم هي أيضاً ، مع ما تأتي به الاكتشافات الجديدة ونشأة المناهج الجديدة . ويشهد على أثر ذلك كله ، ظهورُ لون من الثقافة ، هي الثقافة الإغريقية الرومانية ، يؤخذ أساساً للتعليم . وأوضح تحقيق لهذا النوع من الثقافة هو ما انتشر انتشاراً واسعاً عندئذ وعرف « بالصناعات الحرة » ، كما كان الرومان يسمونه . أما أصله فيعود إلى أثينا حيث نجد تعليماً إجبارياً يشتمل على ما يلي : الرياضة البدنية ، وعلم الصرف والنحو ، والموسيقى ، والحساب ، والهندسة ، والفلك . ولم يسع المرء أن يباشر تلقي الفلسفة على أستاذ إلا بعد عبوره لهذه « الدورة من التثقيف أو العلوم » كما يقول أبلوطرقس وفيلون . ومن الطبيعي أن تتقاطر هذه المناهج في التدريس إلى روما ، وأن يحوّر فيها ، هنالك ، شيئاً فشيئاً انسجاماً مع عبقرية الشعب الروماني . هذا وكان تيرَنْس فَرّون (١١٦ — ٢٧ ق. م.) هو أول من أثبت لائحة الصناعات الحرة في كتابه « الكتب التسعة في المناهج » . وها هي ذي اللائحة التي أثبتها :

١ — علم الصرف والنحو .
٢ — الجدل .
٣ — الخطابة .
٤ — الهندسة .
٥ — الحساب .
٦ — علم النجوم والفلك .
٧ — الموسيقى .
٨ — الطب .
٩ — علم البناء .

أما « قانون الصناعات السبع » فقد استعير من هذا الكتاب . وهكذا نرى شيشرون ، معاصر ڤرّون ، يحصي بين الصناعات الحرة الصناعات التالية : الهندسة ، والآداب ، والعلوم الطبيعية ، وعلم الأخـلاق ، والسياسة . على أن الكل خاضع للخطابة ، لأن الخطيب هو الهدف المثالي في ذلك العصر . وبقي هذا الهدف المثل الأعلى طوال أجيال ، حتّى أدى ذلك بأحد المتأخرين من المؤرخين للقديس أغسطينيوس أن يجعل بحق عنوان فصله الأهم في كتابه : « الخطيب الأعظم » [1] .

ونقل هذا التقسيم للعلوم ، مع بعض تغييرات نشير اليها في حينها ، بواسطة القديس أغسطينيوس (٣٥٤ – ٤٣٠) وبويس (نحو ٤٨٠ – ٥٢٤) وكاسيودور (نحو ٤٧٧ – ٥٧٠) حتّى انتهى على ما كان عليه إلى أوائل القرون الوسطى مع ازيدوروس الأشبيلي (نحو ٥٦٠ – ٦٣٦) وبيدوس الوقور (٦٧٣ – ٧٣٥) . ويجدر بالذكر هنا أمران : الأول هو أن الصناعات الحرة ظهرت في أوروبة قبل اتصالها بالمسلمين ، والثاني هو أن هذه الصناعات الحرة ، التي انبعثت من أثينا ومن روما ، لم يفتها – بعد أن « هضمت » بغداد التراث الإغريقي القديم ، وبعد أن أسهمت في بعض النواحي ، إسهامها الخاص – أن تنتفخ هي أيضاً إن جاز لنا القول ، بمادة جديدة أمدت بها ، ولا سيما في مـا يتعلـق بالعلوم .

---

١ مرو « القديس أغسطينيوس ونهاية الثقافة القديمة ، باريس ، ده بوكار ، ١٩٣٢ .

- ٢ -

علم الكلام والعلوم الاسلامية

يقسم جرجي زيدان ، في كتابه « تاريخ التمدن الإسلامي »[1] علوم العرب إلى فروع ثلاثة :

١ ـ العلوم التي نشأت في الإسلام ذاته : مثل علم القرآن والحديث والفقه واللغة والتاريخ . ويسميها العلوم الإسلامية أو « الأدب الإسلامي » .

٢ ـ العلوم التي نشأت في الجاهلية ولكنها نُفحت بنشاط جديد بعد ظهور الإسلام : الشعر والخطابة . ويسميها « الأدب الجاهلي » أو « الأدب العربي » .

٣ ـ العلوم التي نقلت إلى العربية مثل الطب والهندسة والفلسفة وعلم الفلك والرياضيات وغير ذلك . ويسميها العلوم الدخيلة .

كان مبدأ التقسيم ، كما نرى ، مبدأ تاريخياً ، لا يفوته الوضوح من الناحية التعليمية ، وهو من هذه الناحية بيان شامل . بقي أنا لا نشهد ظهور علم الكلام : هل هو علم من العلوم الإسلامية المحضة أم ناتج

---

١ جرجي زيدان ، « تاريخ التمدن الإسلامي » ، ج ٣ ، ص ٣٧ .

عن تزاوج بين الفكر الإغريقي والفكر العربي ، كما يلاحظه أحمد أمين بنظر سديد [1] ؟

على كل حال ، ما دام غرضنا في هذا الفصل بياناً وصفياً قبل كل شيء ، فنحن نؤثر الاكتفاء بأشهر التصنيفات التي وضعها مؤلفو العرب أنفسهم . فنختار بعدئذ ، بغية الاطلاع على الأمر ، تلك التي تبيّن لنا قليلاً أو كثيراً ، على وجه مباشر ، تنظيماً عقلياً للعلم الإنساني . ونقف أولاً عند الفارابي الذي نال كتابه « إحصاء العلوم » شهرة واسعة في القرون الوسطى وترجمه داود غنديسلفي . ثم نتصفح مجموعة « الرسائل» لإخوان الصفا ، وهي تمثّل ، على تحيزها والارتياب الشديد في استقامة عقيدتها ، تأليفاً يضم المعارف التي كانت في متناول الناس ببغداد والبصرة في القرن العاشر . وهذان المؤلفان « علميان» ، أعني أن مؤلفيها يقصدون منها بيان مذهب منسق ، يتصل بنظرة شاملة خاصة إلى الكون والحياة . ثم إنه يسعنا أن نرى ، على خلاف ذلك ، في « مفاتيح العلوم » للخوارزمي و « الفهرست » لابن النديم ، كيف يقع علم الكلام في محله بين العلوم الأخرى ، وذلك بوجه عملي مألوف . أما الغزالي فإنا نعود معه إلى النظرة العقَدية ونجدها عنده . ثم يطلعنا ابن خلدون أخيراً على نظرة المؤرخ الذي يحاول ، على بعد الأجيال ، أن يبيّن لكل علم من العلوم المختلفة مكانه .

أ ـ منزلة علم الكلام في احصاء العلوم للفارابي[2]

عُرف « إحصاء العلوم » [3] في القرون الوسطى بعنوان « في العلوم » ،

---

1 « ضحى » ، ص ٨ .

٢ إن تصنيف العلوم عند ابن سينا يستحق بحثاً مستقلا . إنما نكتفي هنا بالإشارة إلى تقسيمه العلوم العقلية المستندة إلى التمييز الأرسطي بين العلم النظري والعلم العملي ، وإلى مراتب التجريد الذهني الثلاث داخل العلم النظري . وهذا ما أدى بتقسيم ابن سينا إلى أن يقوم بدور =

أو « في مخرج العلوم » وظُنّ مدة طويلة أنه ، بنصه العربي ، مفقود ولم ينشر إلا سنة ١٩٢١ . وإنا لنذكر تصنيف الفارابي كما ورد في الطبعة الاسبانية لغونزاليس بالنسيا (١٩٣٢) .

يطلعنا الفارابي على مراده منذ البداية : إحصاء كل العلوم المعروفة بأنها علوم ، تعيين غرضها بالدقّة اللازمة ، وبيان أقسامها إذا كان لها أقسام . فيجمع هذه العلوم في فصول خمسة يطلعنا على محتواها :

١ — علم اللسان . ٢ — علم المنطق . ٣ — علم التعـــاليم . ٤ — علم الطبيعة والعلم الإلهي . ٥ — العلم المدني ، وعلم الفقـه ، وعلم الكلام .

= مهم في القرون الوسطى اللاتينية . ونلاحظ أنه في رسالته في تقسيم العلوم (في « ٩ رسائل » ، القاهرة ، ص ١٠٤ تابع) لا يجعل للعلوم الإسلامية مكاناً . صحيح أنه يقتصر هنـا على العلوم العقلية ، لكنه يذكر الوحي النبوي والعلم بالأخرويات على أنها من فروع الميتافيزيقا ، وها هي التقسيمات الكبرى الواردة في الرسالة :

١ — العلم النظري (وموضوعه الحق) . يشتمل على الطبيعيات (علوم ثمانية أساسية هي المواد الـتي يعالجها أرسطو في كتبه ، وسبعة علوم فرعية : الطب ، التنجيم ، الفراسة ، علم التعبير ، علم الطلسمات ، علم الرقى ، والكيمياء) . والرياضيات (الحساب ، الهندسة ، علم الفلك ، والموسيقى مع عشرة من العلوم الفرعية). والميتافيزيقا ، وتشتمل هـذه على أجزاء خمسة رئيسة (أجزاء الميتافيزيقا الكبرى عند أرسطو) وعلى جزئين فرعيين : الوحي النبوي والعلم بالأخرويات .

٢ — العلم العملي (موضوعه هو الخير) . ويشتمل على الأخلاقيـات المتعلقـة بالفرد ، وبتدبير المنزل والسياسة (التي يعلق بهـا ابن سينا النبوة أيضاً) . عن هـذا الوجه الأخير من تفكير ابن سينا ، أنظر غرديه « ابن سينا » ، RT ، ص ٥٤١ — ٥٤٢ ، و ص ٧٠٨ — ٧١٩ .

٣ لقد نشر « إحصاء العلوم » في العربية المرة الأولى في مجلة « العرفان » (صيدا ، لبنان ، ١٩٢١ ، مجلد ٦) ولا يذكرها سارتون ، الذي ظهر كتابه ، مع ذلك ، في سنة ١٩٢٨ . ثم ظهـرت نشرات أخرى في القاهرة (١٩٣١) ومدريد (١٩٣٢) . يحضر عثمان أمين طبعةعلميةمع المقارنة بالترجمة اللاتينية التي وضعها داود غوند يسالفي في القرون الوسطى .

أما «علم اللسان» فلا يهمنا هنا، وهو يشتمل على علم الصرف والنحو والخط والقراءة والشعر.

أما «علم المنطق» فيشتمل على أجزاء ثمانية، الرابع منها هو الأهم والأشرف، وفيه يعالج البرهان. فالأجزاء الثلاثة الأولى تمهيد له، والأربعة الأخرى تقوم على تلك الأجزاء. وهذا هو الاورغانون لأرسطو. ثم إن الرياضيات تشتمل على سبعة علوم رئيسة: الحساب والهندسة، وعلم الابصار، وعلم الفلك، والموسيقى، وعلم الأثقال، وعلم الهيئة. هذا وإن أقسام علم الطبيعة هي الأقسام الواردة في التقليد الأرسطي، صحيحاً كان أم مزيفاً.

أما العلم الإلهي الذي يصرح الفارابي بأنه وجده بكامله في ما يوافقه من كتب أرسطو فيقسمه إلى ثلاثة أجزاء: ١ ــ الجزء الذي «يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات»؛ ٢ ــ الجزء الذي «يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية»؛ ٣ ــ والجزء الثالث «يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام». ثم يحصي المسائل التي ورد حلها في هذا الجزء من العلم الإلهي: وجود الحقائق المنزهة عن الجسمانية، عددها، ترتيب مقاماتها، وجود حق أول، كامل، أزلي، هو الواحد الأول، والحقيقة، وهو الله. ثم يلي ذلك البحث في أفعال الله: «خلق الموجودات وانتظامها في مراتبها، لا جور في شيء منها، إبطال الظنون الفاسدة في الله وفي أفعاله... ببراهين تفيد العلم اليقيني».

وهكذا يكون لدينا هنا علم إلهي طبيعي محكم، وهو العلم الذي وضعه أرسطو مصطبغاً اصطباغاً قوياً بالأفلاطونية المحدثة. بقي لنا أن نرى هل أضاف إليه علم الكلام من مزيد. فلنلاحظ أولاً أن علم الكلام يذكر في الفصل الذي ورد فيه ذكر «العلم المدني وعلم الفقه»، ولا يفوتنا ما بين هذه العلوم الثلاثة من علاقات تُدْني بعضَها إلى بعض.

ذلك بأن العلم المدني او « الفلسفة المدنية » (يستخدم الفارابي الاصطلاحين) هو في الآن نفسه ، إن شئنا ، سياسة وأخلاق : غايته أن يكفل للناس سعادتهم الحقة التي ليست من هذه الدنيا ، بل هي في حياة آجلة . إن السعادة لا تقوم هنا إلا بعمل الخير وممارسة الفضيلة . لكن الناس ، لكي يصبحوا فضلاء ، لا بُدّ لهم ، على رأس المدينة ، من زعيم كفوء لعمله، يعرف كيف يفرض سلطانه . فيعرض الفارابي هنا بإيجاز ما يعز عليه من آراء في تكوين المدينة ، وهي آراء يعبها عباً من « جمهورية أفلاطون » ، الذي يذكره باسمه ، كما أنه يأخذها من كتاب « السياسة » لأرسطو . هذا وقد عرض لها بما ينبغي من التوسع ، في كتابه « المدينة الفاضلة » .

وينتهي المؤلف أخيراً إلى الجزء الأخير من مؤلفه ، وهو الجزء الذي يعالج فيه علم الكلام معالجة شديدة الإيحاء . فيقول : « إن صناعة الفقه هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء من شيء ، مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملّة التي شرعها في الأمّة التي لها شرع . وكل ملّة فيها آراء وأفعال : فالآراء مثل الآراء التي تشرع في الله سبحانه وفي ما يوصف به ، وفي العالم أو غير ذلك . والأفعال مثل الأفعال التي يعظم بها الله عز وجل . والأفعال التي تكون بها المعاملات في المدن . ولذلك يكون علم الفقه جزئين : جزء في الآراء وجزء في الأفعال » .

« أما صناعة الكلام فهي ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل . وهذه الصناعة تنقسم جزئين أيضاً : جزء في الآراء ، وجزء في الأفعال . وهي غير الفقه : لأن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ، ويجعلها أصولاً ، فيستنبط منها الأشياء

اللازمة عنها . والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى . فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه متكلم ، فتكون نصرته لها بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه »[1] .

ثم يستعرض الفارابي « الوجوه والآراء التي ينبغي أن تنصر بها الملل » . يقول بعضهم بأن العقائد والتكاليف التي أتى بها الشرع هي من وحي الله وفوق العقل الإنساني ، فلا يمكن أن تخضع لفحصه ونقده . إنهم يرون أن الخاصة التي ينفرد بها الوحي هي أنه يبين للعقل أشياء لا يسعه أن يدركها من تلقاء ذاته ، بل « يستنكرها » إذا ما خلي بينه وبين ذاته . فالحقائق والتكاليف الإلهية ، إنما تكون في صالحنا إذا ما خالفت إدراكنا . وهكذا ينبغي لنا أن نثق بالذي بلّغناها لأنه لا يسعه أن يكون كاذباً في ما بلّغ . على أن صدقه يثبت بالمعجزات التي أتى بها أو بشهادة من تقدم قبله .

أما الفئة الثانية من المتكلمين فإنهم يدافعون عن الدين بأن يأخذوا أولاً في تحديد دقيق يتناول الاعتقادات والتكاليف التي أتى بها الشارع . ثم يمعنون النظر في المحسوسات والمشهورات والمعقولات . فإذا ما عثرو فيها على ما يسندون إليه الاعتقادات استخدموه دليلاً . أما إذا عثرو على أقوال تخالف العقائد ، فربما يحاولون تأويل هذه الأقوال بالمجاز ، ولو توسعوا في المجاز . وإن عجز هذا التأويل عن التوفيق بين الدعوى العقلية والعقيدة ، وجاز رد هذه الدعوى أو تأويلها على وجه التوفيق فعلوا . ثم إذا نشأ اختلاف بين المحسوسات والمشهورات اختاروا بين المحسوسات ما كان أشدها قرباً من العقيدة وردوا الرأي المخالف . فإن لم تتفق المحسوسات والمشهورات مع العقيدة التي يكونون في صددها — حتى بتأويل المسلّمات والعقيدة في آن واحد — ولم يجز رد المحسوسات

---

١ الاحصاء طبعة بالنسيا ، ص ٥٦–٥٧ . عثمان امين ، طبعة ٢ ، ص ١٠٧–١٠٨ .

والمشهورات والمعقولات المخالفة لتلك العقيدة ، انتهى بهم الأمر إلى تقديم العقيدة قائلين : إنها بلغتنا من امرئ لا يكذب ولا يخدع عن أمره . وخاتمة القول أنهم يثبتون لبعض العقائد ما أثبته «الأولون» للعقائد كلها .

ثم إن بعض المتكلمين يلجؤون في هذه الحال الأخيرة ، إلى الدليل الجدلي : فيبحثون ، في دين الذي يهاجم إحدى عقائدهم ، عن دعاوى تشبه موضوع الخلاف .

بينا يلجأ غيرهم أيضاً إلى الأساليب الجارحة حين لا ينجحون في إفحام الخصم ببرهانهم ، فيخجلونه ، وينهكونه ، إذ يهددونه بالمخاوف التي ربما يؤدي بـه اليها إصراره . وهكذا دواليك حتى ينفك عن معاندتهم .

ولدينا أخيراً هؤلاء الذين هم من دينهم على قوة بحيث لا يتورعون من شيء ليكفلوا له النصر : «الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة» . ذلك بأنهم يعتقدون أحد الأمرين : فإما أن يكون معاندهم عدواً لهم، وحينئذ يجوز معه الكذب والمغالطة والوقيعة ، وإما أن يكون واهن الفكر يجهل السعادة الحقة أين توجد ، وحينئذ يحل رده إلى العقل بالوسائل المذكورة كما «يفعل مع النساء والصبيان» [١] .

يعرض الفارابي لهذه المواقف المختلفة ولكنه لا يطلعنا على موقفه . وبيانه مفيد لأنه يوضح لنا إيضاحاً حياً القلقَ الذي كان يسود القرن العاشر في ما يتعلق «ببنية» علم الكلام الإسلامي . بيد أنا ، مع ذلك – إذا استثنينا الفئتين الأخيرتين من المتكلمين ، حيث ندرك بالحدس عند الفارابي ما يشبه الرغبة الخفية في أن يجعلها أضحوكة للناس – نرى عمل الرد والدفاع يحدد بوضوح على أنه الوظيفة التي ينفرد بها

---

١ انظر المرجع ذاته ، ص ٥٦–٥٩ .

علم الكلام . هذا وإن المؤلف ذاته يعلّل نظرته في مستهل المقطع الذي نحن في صدده .

بقي ، على كل حال ، أن تصنيف الفارابي هو مصطنع في الوجه الذي عليه يستوعب العلوم الإسلامية كالفقه والكلام . ذلك بأن هذه العلوم تلتصق التصاقاً شديداً بمجموعة العلوم الأخرى ، وقد نظم كل علم في مقامه داخل الإطار الذي جاء به التصنيف الأرسطي بعد أن وسعته التقاليد . ولا ذكر للأصول الفلسفية التي يقوم عليها تصنيف العلوم والتي قام عليها تأليف « المعلم » . ولنلاحظ أيضاً الطابع « الكلي » الذي يبدو التصنيف عليه : لا نجد فيه شيئاً إسلامياً خاصاً . وربما كان ذلك سبب انتشاره وشهرته لدى اليهود والمسيحيين في القرون الوسطى : فإن إقبالهم عليه ببعض التغييرات ، أتاح لهم أن يؤلفوا بين جملة معارفهم ، حتى الدينية منها . وتلك هي الفائدة التي جناها الغرب من تلفيقات الفارابي .

تصنيف العلوم كما ورد في « إحصاء العلوم » للفارابي :

١ – علم اللسان .

٢ – علم المنطق : المقولات ، العبارة ، القياس ، البرهان ، المواضع الجدلية ، الحكمة المموّهة ، الخطابة ، الشعر .

٣ – علم التعليم (الرياضيات) علم العدد ، علم الهندسة ، علم المناظر ، علم النجوم ، علم الموسيقى ، علم الأثقال ، علم الحيل .

٤ – علم الطبيعة : السمع الطبيعي ، السماء والعالم ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، المعادن ، النبات ، كتاب الحيوان ، وكتاب النفس .

٥ — العلم الإلهي : ما بعد الطبيعة .
٦ — العلم المدني .
٧ — علم الفقه .
٨ — علم الكلام .

ب — منزلة الكلام في رسائل إخوان الصفا [١]

تمثل موسوعة « إخوان الصفا » أثراً ضخماً (٥٢ رسالة) لم ينته النظر فيه ، بالرغم من أبحاث ديتريشي . ونحن نعلم أنها عمل جمعية سرية إلى حدّ ما ، وأنا نكاد نجهلها . ولم يبلغنا إلا أسماء خمسة من أعضائها . كانت أغراض هذه الجمعية دينية وفلسفية وسياسية في الآن نفسه ، ونزعاتها معتزلية ، إسماعيلية ، وقرمطية . « أما فلسفتهم فهي أغنسطية تلفيقية ، تجمع بين عناصر إيرانية ومسيحية ، وعبرية ، وسريانية ، وهندية ، وعربية وإغريقية . وقد كان لهم إلمام بأرسطو ، ولكنهم كانوا أوفر استئناساً بالمذاهب الفيثاغورية والأفلاطونية . ثم إن معرفتهم للفلسفة الإغريقية كانت ، إجمالاً ، دون المعرفة التي تقدم بها الكندي والفارابي » [٢] .

أما نزعتهم العقلية ، فلا شك فيها . وسنراها ظاهرة في المنزلة التي يبوّؤون فيها العلومَ الدينية . ويلاحظ سارتون أن تصنيفهم — وهو يقول القول ذاته في تصنيف « إحصاء العلوم » أيضاً — هو تصنيف أرسطو بالذات

١ انظر المراجع في EI مقال « إخوان الصفا » (ده بور) وسارتون ، « المدخل » ، ج ١ ، ص ٦٦٠ . انظر غلدزيهر ، « في تسمية إخوان الصفا » مجلة الإسلام الألمانية ، ج ١ ، ص ٢٢ — ٢٦ ، ١٩١٠ ؛ وسارتون ، ج ١ ، ص ٦٦٠ حاشية .
٢ سارتون ، « المدخل » ، ج ١ ، ص ٦٦٠ .

على ما نقله فيلو پونوس [1] والفارابي . على أنه ، مع ذلك ، يسعنا أن نتبيّن أن الإخراج في « الرسائل » هو بلا مراء أشد اتفاقاً منه لدى الفارابي .

هذا وإنا ، من تصميم الرسائل ذاته ، يسعنا أن نتبين الوجه الذي يتصور المؤلفون عليه ترتيب العلوم، كلٌّ في مقامه . فإن الاثنتين والخمسين مقالة منظمة على النحو التالي :

رسالة ١ — ١٤ : الرياضيات والمنطق .

رسالة ١٥ — ٣٠ : العلوم الطبيعية .

رسالة ٣٠ — ٤٢ : علم ما بعد الطبيعة .

رسالة ٤٢ — ٥٢ : الدين والتنجيم والسحر .

لكن المؤلفين يضعون ،من تلقاء أنفسهم ، في الرسالة السابعة ، تصنيفاً للعلوم كاملاً ، يميزون فيه بين ثلاثة أنواع من العلوم :

١ — العلوم الرياضية التي يسمونها أيضاً علم الآداب ، والغاية منها أن تكفل البقاء في هذه الدنيا وأن تمدنا فيها بشيء من الرفاهية . وهي تشتمل على العلوم اللغوية ، والحساب ، والكيمياء ، والسحر ، والحيل والحرف المختلفة والتاريخ .

٢ — العلوم الشرعية الوضعية . والغاية منها شفاء النفس ومساعدتها على ما يكفل لها النجاة . وتشتمل هذه العلوم على علم العبر القرآنية ، والتأويل [2] ، والتاريخ الديني ، والفقه ، وعلم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف ، وأخيراً علم تأويل الأحلام . ونحن نلاحظ أن لا

---

١ انظر برونيه وميالي « تاريخ العلوم » ، ص ٩٦٣ تابع .

٢ نلاحظ أنهم يقولون « التأويل » ولا يقولون « التفسير » . وربما ساقهم تشيعهم إلى أن يعلقوا أهمية خاصة على التأويل الإشاري الذي يكثرون من أمثاله في رسائلهم .

أثر هنا للكلام . وهذي مزية تلفت انتباهنا بنوع أخص ، إذ أنا سوف نشهد ، في المقطع الأخير ، ظهورَ مسائل يعالجها الكلام عادة : التباس ظاهر بين هـذا العلم وبين ميتافيزيقا دينية اختلطت بهـا مسلّمات وضعية [1] .

٣ — العلوم الفلسفية الحقيقية . تشتمل (أ) على الرياضيات بتقسيمها الرباعي المألوف : حساب ، هندسة ، علم النجوم ، موسيقى ، (ب) وعلى المنطقيات : مقالات أرسطو ، وقد أضيف إليها كتاب الايساغوجي ، (ج) وعلى العلوم الطبيعية ، حيث يعاد ، بعد لائحة آثار أرسطو ، ذكر الصناعات التطبيقية التي ذكرت في « العلوم الرياضية » ، (د) وأخيراً على الإلهيات التي تتناول كل الموضوعات المعالجة عادة في علم الكلام لدى علماء الدين من أهل السنّة . هذا وتعلق أهمية خاصة على « السياسة » بالمعنى الأرسطي . ذلك بأنه ينظر على التوالي في سياسة الأنبياء ، والأئمة ، وفي السياسة المنزلية والسياسة الفردية . ويشتمل هذا الجزء على علم المَعاد أيضاً .

والحق أن هذا تصنيف يرتد إلى تصنيف الفلاسفة ويتلاقى معه . ونحن نعلم ما كان يكنه ابن رشد من احتقار للمتكلمين ، أصحاب « العقول المريضة » العاجزين عن استخدام طرق الفلاسفة البرهانية .

تصنيف العلوم في « رسائل » إخوان الصفاء

(طبعة القاهرة ، ج ١ ، ص ٢٠٢ تا) :

أ — العلوم الرياضية أو علم الآداب : علم الكتابة والقراءة ، علم اللغة والنحو ، علم الحساب والمعاملات ، علم الشعر والعروض ، علم الزجر والفأل ، علم الشعر والعزائم والكيمياء والحيل ، علم الحِرَف

---

١ انظر ملاحظة الفارابي المذكورة آنفاً ، ص ١٩١ ، حاشية ١ .

والصنائع ، علم البيع والشراء والتجارات ، والحرث والنسل ، علم السير والأخبار .

ب ــ العلوم الشرعية ــ الوضعية : علم التنزيل ، علم التأويل ، علم الروايات والأخبار ، علم الفقه والسنن والأحكام ، علم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف ، علم تأويل المنامات .

جـ ــ العلوم الفلسفية الحقيقية :

١ ــ الرياضيات : علم العَدَد ، علم الهندسة ، علم النجوم ، علم الموسيقى .

٢ ــ المنطقيات : صناعة الشِعر ، صناعة الخطب ، صناعة الجَدَل ، صناعة البرهان ، صناعة المغالطين (جاء كل ذلك بمنزلة المدخل لايساغوجي فورفيريوس) .

٣ ــ العلوم الطبيعية : علم المبادئ الجسمانية ، علم السماء والعالم ، علم الكون والفساد ، علم حوادث الجو ، علم المعادن ، علم النبات ، علم الحيوان . ويدخل في العلوم الطبيعية أيضاً : الطب والبيطرة ، وسياسة الدواب والسباع والطيور (للصيد) ، والحرث والنسل وعلم الصنائع .

٤ ــ الإلهيات : معرفة البارئ ، علم الروحانيات ، علم النفسانيات ، علم السياسة ، علم المَعاد .

جـ ــ منزلة علم الكلام في « مفاتيح العلوم » للخوارزمي

إن لكتاب الخوارزمي[1] « مفاتيح العلوم » ، الذي وضعه المؤلف

---

١ يجب ألا تخلط بين الخوارزمي الرياضي الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي ، وبين الرجل المذكور هنا ، وهو أبو عبد الله محمد الخوارزمي العالم « الموسوعي» الفارسي الذي=

نحو عام ٩٧٦ ، من الأهمية على الأقل ما « لفهرست » ابن النديم إذا أردنا معرفة الحال التي كانت العلوم عليها في بغداد في القرن العاشر . ليس الكتاب بحال ، كما قد يظن فيه ، أثراً علمياً أو بياناً مذهبياً . إنه كما يشرح المؤلف في تمهيده ، مجموع أو « رفيق » وضع ليستعمله موظفو الدواوين المختلفة في دوائر الخلافة . فقد جمعت فيه الاصطلاحات المستخدمة في المعارف على اختلاف أنواعها . ولكي يصنف الخوارزمي هذه المفردات ، يأخذ أولاً بجمع العلوم في فرعين كبيرين : ١) علوم الشريعة . ٢) علوم العجم من الاغريق والشعوب الأخرى . فالفرع الأول يشتمل على ستة فصول تنقسم بدورها إلى ٥٢ مقطعاً . ونشرع هنا بذكر التقسيمات الرئيسة ، فنتبين منها منزلة علم الكلام .

هذا ويرد الكلام عن الفقه أولاً : مصادره ، أجزاؤه المختلفة ، وعن الطهارة والصلاة وما سواهما . ثم يلي ذلك علم الكلام : فتحصى الاصطلاحات التي يستخدمها المتكلمون ثم المذاهب المختلفة والفرق الإسلامية . ثم في الفصل المخصص لعلم ، الكلام تنتقل من المسلمين إلى المسيحيين الذين يفترقون إلى ملكيين ونساطرة ويعاقبة ، وإلى اليهود بعد ذلك ، وإلى الفرق غير الإسلامية ، وإلى العرب عبدة الأصنام . وينتهي الفصل ببيان موجز جداً في « المسائل التي يعالجها المتكلمون » .

أما العلوم الشرعية الأخرى التي يذكرها الخوارزمي فهي علم الصرف والنحو ، وصناعة الكاتب ، والشعر والنثر والتاريخ .

ثم يقبل على « علوم العجم » ويذكر مبدأ تصنيفه في الفصل الأول المخصص للفلسفة ، فيحصي العلوم المختلفة ولكنه يتبع الترتيب ذاته في بيانه المتأخر . فنتقيد ، في الجدول البياني المرفق هنا ، بالتصنيف النظري لا بتحقيقه العملي .

= أدرك أوج عزه نحو ٩٧٦ م . انظر سارتون ، « المدخل » ، ج ١ ، ص ٦٥٩ . براونيه « تاريخ الفرس الأدبي » ، ج ١ ، ص ٣٨٢ — ٣٨٣ .

يرى الخوارزمي أن الفلسفة تشتمل على علوم العجم كلها . ولا يقول ذلك جهرة ، لكن التصنيف الذي يتقدم به لا يدع مجالاً للشك من هذه الناحية . ذلك بأنه يميز في الفلسفة بين جزئين : الجزء النظري والجزء العملي .

ثم ينقسم الجزء الأول بدوره إلى مقاطع ثلاثة كبيرة :

١ – المقطع الأول غرضه الأشياء التي تستلزم هيولى وصورة ، وهو علم الطبيعة الذي يشتمل على الطب ، وعلم الآثار العلوية ، وعلوم ما تحت فلك القمر كعلم المعادن ، والنبات والحيوان ، وصناعة الكيمياء.

٢ – المقطع الثاني الذي يبحث في الأشياء المنزهة عن الهيولى والصورة ، وهو « علم الأمور الإلهية » .

٣ – المقطع الثالث ، المقطع الوسط بين المقطعين الأخيرين ، يبحث في الأشياء التي نجدها في الهيولى ، ولكن يسعنا أن ننظر فيها مجردةً من الهيولى . وهو العلم التعليمي والرياضي الذي يشتمل على الحساب والهندسة وعلم النجوم والموسيقى . ويرتبط به علم الحيل .

ثم إن الجزء الثاني من الفلسفة ، وهو الجزء العملي يشتمل :

١ – على العلم الذي ينظم السياسة الفردية وهو علم الأخلاق .

٢ – على العلم الذي ينظم سياسة المنزل ، وهو تدبير المنزل .

٣ – على سياسة المدينة والأمة والمُلْك .

هذا وإنا نذكر الآن بعض الملاحظات حول هذا التصنيف . ونقول أولاً : إن الخوارزمي لا يعلل تقسيمه الثنائي ، بل يكتفي بإثباته ، مشيراً بذلك إلى أنه تقسيم يعرض ذاته بذاته . وهو على كل حال ، لا يذكر التمييز المألوف : « العقل والنقل » .

ونلاحظ ثانياً أن للكلام منزلة مهمة : يُعْقَد له فصل كامل ، مع بيان بالمسائل التي يعالجها . لكنه ، مع ذلك ، يرد بعد الفقه . أما تفسير القرآن فلا يذكر بين العلوم الدينية . ويصرح الخوارزمي في البداية بأنه لا يذكر العلوم المعروفة المشهورة . لكنا نعجب للفقه أن يكون أقل شهرة من التفسير .

والجدير بالذكر من ذلك كله ، هو استبقاء التقسيم الأرسطي في تصنيف العلوم مع تقديره لترتيب الدرجات : فالرياضيات تحل بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة .

تصنيف العلوم في كتاب « مفاتيح العلوم للخوارزمي » .

علوم الشريعة :

١ ــ الفقه : أصول الفقه ، الطهارة ، الصلاة .

٢ ــ الكلام : اصطلاحات المتكلمين ، المدارس والفرق الإسلامية المختلفة ، فئات النصارى المختلفة واصطلاحاتهم ، فئات اليهود المختلفة واصطلاحاتهم ، الفرق غير الإسلامية المختلفة ، عبدة الأصنام من العرب ، الأصول المعالجة في علم الكلام .

٣ ــ في النحو :

٤ ــ في الكتابة .

٥ ــ في الشعر والعروض .

٦ ــ في الأخبار .

علوم العجم : الفلسفة :

١ ــ الجزء النظري :

أ ــ علم الطبيعة : علم الطب ، علم الآثار العلوية ، علم ما

تحت القمر الذي يشتمل على علم المعادن والنبات والحيوان ، صناعة الكيمياء .

ب ــ العلم التعليمي والرياضي : علم العدد والحساب ، علم الهندسة ، علم النجوم ، علم الموسيقى وعلم الحيل يعرض له على حدة .

جـ ــ علم الأمور الإلهية .

٢ ــ الفلسفة العملية : علم الأخلاق ، تدبير المنزل ، سياسة المدينة والأمة والملك .

د ــ منزلة علم الكلام في فهرست ابن النديم [١]

إنا نعلم ما « للفهرست » من أهمية عظمى إذا أردنا معرفة العالم الفكري الإسلامي في القرن العاشر . كان واضعه اسحق ابن النديم (مات في ٣٧٨ هـ ــ ٩٨٨ م) ورّاقاً واسع الاطلاع على ما يُنْشَر ، منظّماً ، بوسعه أن يقدر الكتب حق قدرها ويصنفها . إنه موجز العبارة إذ ليست فصوله في معظمها إلا لوائح ترد فيها أسماء الكتب وعناوينها . وذلك يزيد ملاحظاته قدراً وقيمة .

ينبغي لنا ، هنا أيضاً ، ألا نبتغي بياناً من عالم اختصاصي في العقائد يناقش موضوع علمه ومنهجه . بل يطلعنا ابن النديم ، مثل الخوارزمي ، على الناحية العملية التي تتفق مع التصنيفات المألوفة في زمانه .

يجزئ ابن النديم كتابه إلى عشرة مقاطع : يشتمل المقطع الأول

---

١ انظر EI ، المقال « النديم » ؛ وسارتون ، ج ١ ، ص ٦٦٢ . نشر فلوجل نص « الفهرست » (ليبزتج ، ١٨٧١ – ١٨٧٢) في مجلدين يشتمل ثانيهما على حواش وعلى جداول . طبعة القاهرة ١٩٢٩ – ١٩٣٠ . ولم يترجم بكامله . أثبت مواده في جداول، براون، « تاريخ الفهرس الأدبي » ، ج ١ ، ص ٣٣٤ تابع .

على ثلاثة فصول . ويعالج أولها من بعض الوجوه اللغات والخط العربي وغيره ، والثاني الكتب الدينية غير القرآن أي التوراة والانجيل ، والثالث القرآن من حيث ترتيب الآيات ، وأسماء القرّاء والمفسّرين وما سوى ذلك . ثم يتناول المقطع الثاني العلماء في الصرف والنحو واللغويين ، والثالث التاريخ والآداب وتراجم الرجال ، وعلم الأنساب ، والرابع الشعر ، والخامس الكلام والمتكلمين . ويوزع هذا المقطع على خمسة فصول ، تشرح الأربعة الأولى منها نشأة الكلام أولاً ، ثم ترد فيها أسماء المتكلمين في المدارس المختلفة والفرق ، وتُسرد في الفصل الخامس أسماء الرحالة والفرق والصالحين والصوفية ، وهكذا دواليك .

ومما يجدر ذكره تلك الأهمية التي تعلق على علم الكلام في الكتاب، وذلك في مقطع بين عشرة مقاطع . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية: جمع المتكلمين والمتصوفة في مقطع واحد مما قد يؤدي إلى إقامة الدليل على أن الفئتين ، في القرن العاشر ، تنتميان إلى بيئة دينية واحدة . ولا غرو ، فإن المتصوفة العظام ، مثل الجنيد والحلاج ، كانوا متضلعين تضلعاً عميقاً من علم الكلام .

ثم يخصص المقطع السادس للفقه وللحديث ، والسابع للفلسفة وللعلوم القديمة . ويشتمل هذا المقطع على فصول ثلاثة يذكر في أولها أسماء الفلاسفة الطبيعيين والمناطقة ، وكتبهم وتراجمهم ، فترد فيه صفحات طويلة عن أرسطو وكثرة شارحيه الإغريقيين . وهذا المقطع مرجع من المقام الأول لتاريخ الترجمات العربية . ثم يتناول الفصل الثاني العلماء بالرياضيات : علماء بالهندسة وبالحساب وبالموسيقى وبالأرقام وبعلم الحيل ، وهلم جراً ... ويرد في الفصل الثالث ذكر الطب والأطباء . هذا وإنا لنجد في هـذا المقطع أيضاً التقسيم المألوف للعلوم عند القدامى .

أما المقطع الثامن فغرضه الأسماء والروايات ، والتعزيمات والسحر

والطلّسمات . ثم يصف المقطع التاسع الاعتقادات الغريبة على الإسلام ، والعاشر صناعة الكيمياء .

والمنزلة التي يجعلها الخوارزمي وابن النديم للكلام تجعلنا نستشعر الأهمية التي عرفها تقليد المتكلمين نفسه للمنهج الخاص بعلمه . إلا أن لنا أن نأسف على أن مجهوداً لم يبذل لتصنيف العلوم بحسب مراتبها ، وعلى أن صاحبَيْ هذين الكتابين ، اللذين جاءا بمنزلة « الدليل » ، قصرا نظرهما على ناحية وصفية فقط .

هـ ـ منزلة علم الكلام عند الغزالي

إنا مع الغزالي بين يدي أستاذ هو حجة الإسلام . ولذلك يهمنا موقفه ولو كان يبدو ، في نظر المسلمين المعاصرين خاصة ، بمظهر المتصوف لا بمظهر المتكلم . ولقد بيّنا كيف يصعب اكتشاف رأيه الحق في علم الكلام ، وأن اكتشاف رأيه النهائي أصعب أيضاً . إنه خلّف أثراً ضخماً بعد حياة طويلة شديدة الاضطراب في مسلكيها الفكري والروحي . فلسنا ندعي أنا ضبطنا المشكلة في حدودها ، بل نريد أن ندلي ببعض المستندات في هذا الموضوع . ويعنينا أن نمعن النظر في بعض نصوصه المهمة ، نصاً بعد نص ، محاولين الإحاطة بها عن كثب بدون أن نسعى ، مهما كلفنا الأمر ، إلى توحيد فكر من المحتمل أن يكون قد تطور .

إن الغزالي ، في مستهل « إحيائه » ، يريد أن يعلّل التصميم الذي تقيد به في مؤلفه الضخم ، فيلاحظ أن العلم ، الذي يوجه سيرنا إلى الآخرة ، يشتمل على جزئين كبيرين :

١ ــ علم المعاملة .

٢ ــ علم المكاشفة .

أما العلم الثاني فليس غرضه إلا المعرفة الخالصة ، في حين أن

العلم الأول يضيف العمل إلى المعرفة . ولا يهتم كتاب « الإحياء » إلا بعلم المعاملة ، لأن علم المكاشفة لا يفشى به وحرام أن يودَع الكتبَ . وهو لا يخبر عنه إلا بالرمز والإيماء . ثم إن علوم المعاملة تنقسم بدورها إلى :

١ — علم ظاهر يتعلق بهيئة الجسم الظاهرة ، فيشتمل على العبادات والعبادات ، وإلى ٢ — علم باطن أو علم القلب ، ويشتمل على الرذائل والعيوب التي يجب أن تزكى النفس منها (وهي المهلكات) وعلى علم الفضائل التي يجب أن تحلى النفس بها (وهي المُنْجيات) . وهذه التقسيمات الأربعة تنطبق على أربعة أرباع « الإحياء » .

فلاّ محل هنا ، كما نرى ، لعلم الكلام ، كما أنه لا محل « للعلوم الدينية » الوارد ذكرها في التصنيفات السابقة . والأمر مفهوم إذا نظرنا إلى الناحية التي يتقيد بها الغزالي : فهو لا يريد « إحياءه » إلا كتاباً في الزهد .

علوم الآخرة :

١ — علوم المكاشفة .

٢ — علوم المعاملة .

أ — العلوم الظاهرة .

— علم العبادات : العلم بما بين المخلوق والله .

— علم العادات : العلم بما بين الإنسان والإنسان .

ب — العلوم الباطنة :

— علم المهلكات : علم تزكية النفس من الرذائل والعيوب .

— علم المُنْجيات : علم تحلية النفس بالفضائل واكتسابها .

وفي الباب الثاني من الربع الأول يضع الغزالي تصنيفاً مفصّلاً للعلوم ، مأخوذة من ناحية التكليف الشرعي . ذلك بأن للمشكلة أهميتها

في الإسلام . لقد بيّنا كثرة النصوص القرآنية والأحـــاديث التي تأمر بالعلم على أنه تكليف يفرض على المؤمن . فلا بدّ أولاً من توضيح هذا العلم ما هو ، ثم على أي تكليف يقع الأمر ، هل على التكليف الذي هو فرض عين أم على ذلك الذي هو فرض كفاية ؟

يبتدئ الغزالي،في النص الذي نحن بصدده ، بالسؤال عن العلم ما عسى أن يدل عليه عندما يُذْكَر على أنه فرض عين ، فيقول : « لقد ورد في الموضوع أكثر من عشرين رأياً مختلفاً » . ثم يبيّن ، من غير أن يدخل في التفاصيل ، كيف تحاول كل فئة من المؤلفين أن ترجح علمها الخاص . ففرض العين ، في نظر المتكلمين ، هو علم الكلام ، وفي نظر الفقهاء هو الفقه ، وفي نظر المفسرين هو التفسير ، وهلم جراً . ثم يبيّن الغزالي موقفه الخاص . فيذكّر بالتمييز الذي أقامه في مستهل « إحيائه » بين علم المعاملة وعلم المكاشفة ، ويصرح بأن العلم الذي هو فرض عين هو العلم الأول . وهو علم يشتمل على الاعتقاد وعلى العمل بالفعل والترك . فينظر الغزالي في هذه الأجزاء المختلفة جزءاً بعد جزء . ثم ينتقل إلى العلم الذي هو فرض كفاية . وبالنسبة إلى هذا المعنى يميّز واضع « الإحياء » بين نوعين من العلوم : العلوم الشرعية ، والعلوم غير الشرعية . فالعلوم الشرعية هي العلوم التي بلغتنا من الأنبياء ، فلا يمكن اكتسابها بالعقل ، مثل الحساب ، أو بالتجربة ، مثل الطب، أو « بالسماع مثل اللغة » .

أما العلوم غير الشرعية فهي محمودة ، أو مذمومة أو مباحـة . فالعلوم المحمودة هي تلك التي تكون شديدة الاتصال بالأمور الدنيوية مثل الطب والحساب . وهي أيضاً نوعان : منها ما يكون فرض كفاية ، مثل العلوم التي بدونها لا تكون للجماعة حياة ، كالطب والحساب مثلاً . ومنها مـا يكون من النوافل ، ومعالجتها محمودة لأنها تزيد في قـدرة صاحبها ، كالتعمق في الحساب أو في علوم الطب مثلاً بأكثر مما تقتضيه

المصلحة العامة . أما العلوم المذمومة فهي علم السحر والطلّسمات والشعوذة، وما جاء على شاكلتها . ثم إن العلوم المباحة هي الشعر ، شرط ألا ينافي الأخلاق ، والتاريخ .

هذا وإن العلوم الشرعية كلها محمودة . إلا أنه ربما نشعر ببعض الصعوبة في تحديد علم ما ، إن كان دينياً حقاً ، ولذلك يحتفظ بتقسيم العلوم إلى محمودة ومذمومة ومباحة ، عندما يقبل على إحصاء العلوم . فالعلوم الدينية تشتمل على أجناس أربعة :

١ — علوم الأصول التي تتناول القرآن ، وسنّة النبي وإجماع العلماء وأخبار الصحابة .

٢ — علوم الفروع : وهي تلك التي تستنبط من العلوم السابقة ، على أنها لا تستنبط مباشرة وبالمعنى الحقيقي ، بل بالاستدلال والقياس . وهذه العلوم الفرعية قائمة على نوعين ، يتعلق النوع الأول بالأمور الدنيوية ، مثل الفقه ، وأصحابه هم علماء الدنيا ، والنوع الثاني بالأمور الأخروية ، وهو يشكّل العلم بأحوال النفس ورذائلها وفضائلها ، ويعالج في الربع الأول من « الإحياء » .

٣ — المقدمات التي تقوم مقام الآلات مثل علم اللغات والصرف والنحو والكتابة . وليست هذه العلوم دينية إلا باستخدامها ، لكنها غير دينية بحد ذاتها .

٤ — المتممات : وغايتها القرآن والسنّة وأخبار الصحابة . فهكذا يشتمل « علم القرآن » على : علم القراءات ، الذي يتعلق بالألفاظ ، والتفسير الذي يتعلق بالمعنى ، وأصول الفقه التي تنظر في القرآن من حيث إنه مصدر للتكاليف .

وكل هذه العلوم محمودة ، وما هي إلا فروض كفاية .

هذا ونعجب للكلام وللفلسفة من أنهما لم يذكرا . لا نظنه أمراً نسيه الغزالي ، بل الواقع أنه يفترض هو ذاته معترضاً قد جاءه باعتراض، وإذا هو يرد عليه :

« إن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه ، وما خرج عنها فهو إما مجادلة مذمومة وهي من البدع كما سيأتي بيانه ، وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها ، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها تُرَّهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الأسماع ، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين . ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الأول ، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع . ولكن تغير الآن حكمه ، إذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنّة ، ونبغت جماعة لفقوا لها شبهاً ورتبوا فيها كلاماً مؤلفاً . فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذوناً فيه ، بل صار من فروض الكفايات ... »

« أما الفلسفة فليست علماً برأسها ، بل هي أربعة أجزاء . أحدها الهندسة والحساب ، وهما مباحان ... الثاني المنطق ، وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه ، وهما داخلان في علم الكلام . والثالث الإلهيات ، وهو بحث عن ذات الله وصفاته ، وهو داخل في علم الكلام أيضاً . والفلاسفة لم ينفردوا بنمطٍ آخر من العلم بل انفردوا بمذاهب بعضها كفر وبعضها بدعة . وكما أن الاعتزال ليس علماً برأسه بل أصحابه طائفة من المتكلمين وأهل البحث والنظر انفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلاسفة [1] . والرابع الطبيعيات وبعضها مخالف للشرع

---

[1] من العبث أن نضيف أن رأي الغزالي هنا لا يروق الفلاسفة . إنا نعلم أن ابن رشد يميز الفلاسفة عن أهل الكلام بل يقابل بين الطرفين ، وهو المصيب في نهاية الأمر . ولا يسع الفلسفة وعلم الكلام من حيث كونهما علمين أن يتلاقيا ، ليس فقط بأسلوبيهما ، بل حتى بحقيقتيهما . والذي نحفظه من الغزالي هنا هو أن المسائل « العقدية » التي تعالج في الفلسفة وعلم الكلام تقع في مجال=

والدين الحق ، فهو جهل وليس بعلم حتى يورد في أقسام العلوم ، وبعضها بحث عن صفات الأجسام وخواصها ... وأما علومهم في الطبيعيات فلا حاجة إليها » .

« فإذا الكلام صار من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية حراسةً لقلوب العوام عن تخييلات المبتدعة — وإنما حدث ذلك بحدوث البدع — فليعلم المتكلم حده من الدين ، وأن موقعه منه موقع الحارس في طريق الحج ، فإذا تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحجاج . والمتكلم إذا تجرد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة ولم يشتغل بتعهد القلب وصلاحه لم يكن من جملة علماء الدين أصلاً . وليس عند المتكلم من الدين إلا العقيدة التي يشاركه فيها سائر العوام »[1] .

وهكذا كانت « معرفة الله » هي الأمر المهم في نظر الغزالي ، وهو أمر خارج عن الإدراك بمناقشة الكلام وجدله . إن هذا الرد الفصل الذي يصرح به في وجه العقل الاستدلالي لم يتخلَّ الغزالي عنه منذ أن آنس في نفسه خُبر الشك المؤلم . لقد بوّأ مسلكه الروحي منزلة المبدأ وأصبح بفضل خاص من الله به « صوفياً عاملا » ، ذاق ما يعده الله من لذة لأوليائه . فليس لديه الآن إلا الاحتقار لتلك المعرفة الدنيوية ، الاستنتاجية ، الاستدلالية ، التي يتهمها بأنها لا تقبض إلا على تصورات . حتى في كتاب « الاقتصاد » الذي يعرض فيه لعلم الكلام عرض اختصاصي في الموضوع ، لم يَخْلُ تفكيره من الاصطباغ بطابع الازدراء .

= واحد . فليس الأمر عندئذ أمر علاقات بين الفلسفة وعلم اللاهوت بمدلوليها الغربيين . وسوف نعود إلى هذه المسألة في الجزء الثالث (فصل ١ ، ٢) .

١ « إحياء » ، ج ١ ، ص ١٠ — ٢١ .

تصنيف العلوم في «إحياء علوم الدين» للغزالي

(ينظر إليها من زاوية التكليف الشرعي)

(ج ١ ، فصل ٣ ، ص ١٥ و ٣٥)

أ ــ العلوم الشرعية :

١ ــ الأصول : القرآن والسنّة والإجماع وآثار الصحابة .

٢ ــ الفروع : الفقه ، وهو علم متعلق بالأمور الدنيوية ، وعلم أحوال القلب ، وهو متعلق بالأمور الأخروية .

٣ ــ المقدمات ، وهي كالآلات : اللغة ، النحو ، الكتابة .

٤ ــ المتممات :

ــ في القرآن : علم القراءات ، علم التفسير وأصول الفقه .

ــ في السنة .

ــ في الآثار والأخبار .

يعالج على حدة :

ــ علم الكلام ، وهو فرض كفاية .

ــ الفلسفة ، وهي أربعة أجزاء : الهندسة والحساب ، المنطق ، الإلهيات ، الطبيعيات .

ب ــ العلوم غير الشرعية :

١ ــ ما هو محمود :

ــ على أنه فرض كفاية : الطب ، الحساب .

ــ على أنه فضيلة : التعمق في الطب وفي الحساب .

٢ ــ ما هو مذموم : علم السحر والطلّسمات ، علم الشعبذة والتلبيسات .

٣ ــ ما هو مباح : الشعر وتواريخ الأخبار .

هذا ولنذكر ، قبل الانتقال إلى التصنيف الوارد في الرسالة اللدنيّة ، تقسيماً آخر نجده في الربع الثالث من « الإحياء » .

يبيّن الغزالي مقام بعض العلوم الموجودة في القلب من بعضها الآخر . فهناك قسمان كبيران : العلوم العقلية ، التي يستطيع العقل أن يكتشفها بحد ذاته ، والعلوم الشرعية والدينية . فالأولى هي إما فطرية ضرورية لا ندري من أين جاءت وكيف جاءت، وهي المعلومات الأولية[١]، وإما مكتسبة وهي التي أفدناها بالتعلم أو الاستقراء . وهذه العلوم المكتسبة تنقسم بدورها : إلى ا ــ علوم دُنيوية ، مثل الطب ، والحساب ، والهندسة ، وعلم النجوم والصناعات الأخرى ، ثم تضاف إليها الفلسفة بعد ذلك . ب ــ وإلى علوم أخروية مثل العلم بأحوال القلب، وعيوب الأعمال ، والعلم بالله وصفاته وأفعاله . على أن هذين النوعين من العلوم يتقابلان من الناحية العملية ، فلا يبرع المرء فيهما كليهما في آن واحد . لكن الغزالي يحتج بشدة على الذين يقيمون مخالفة بين العلوم العقلية والعلوم الدينية : إن الطرفين ضروريان متساعدان ، « فالأولى هي بمنزلة الأغذية والثانية بمنزلة الأدوات » :

أ ــ العلوم العقلية :

١ ــ ضرورية .

٢ ــ مكتسبة .

ــ دُنيوية مثل الطب والحساب والهندسة والفلسفة .

ــ اضروية مثل العلم بأحوال النفس ، ومعرفة الله وصفاته الخ ...

---

١ عن المكملات المتعلقة بهذه « العلوم الضرورية » انظر في ما يلي ، الجزء الثالث .

ب — العلوم الشرعية والدينية .

لقد جاءت الرسالة اللدنية [1] كتيباً ، الغاية الصريحة منه بيان دقيق عن منزلة « العلم الصوفي » ، العلم الباطن ، من سائر العلوم الأخرى ، خلافاً لكتاب « الإحياء » الذي ورد فيه تصنيف العلوم فصلاً صغيراً مغموراً في مؤلف ضخم . ولقد وضع الغزالي هذه المقالة الصغيرة للرد على خصم حقيقي أو وهمي ، فقسم العلوم هنا إلى قسمين كبيرين : العلم الشرعي والعلم العقلي . ولكنه لا يلبث أن يلاحظ ، بغير قليل من الألغاز أن معظم « العلوم الشرعية عقلية عند عالمها ، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند قارئها » . فكأنه بذلك « يوحد » ويجانس بين هذه العلوم المختلفة لدى العالم الورع الذي أصبحت علومه .

أما القسم الأول — قسم العلوم الشرعية — فإنه يشتمل بدوره على جزئين عظيمين : ١ — علم الأصول . ٢ — العلوم العملية أو علم الفروع .

ويشتمل علم الأصول — أو العلم النظري — أولاً على علم التوحيد الذي يسمى أيضاً علم الكلام . واسم الذين يعالجونه المتكلمون . فيلاحظ هنا الاختلاف في النظرة التي ينظر بها إلى علم الكلام في « الإحياء » ثم في رسالتنا : حذر في الإحياء ، ثم يفاجئنا القول بأهميته العظمى في الرسالة . وغرض هذا العلم هو ذات الله وصفاته والأنبياء والصحابة والحياة والموت والأخرويات . أما أصوله فهي القرآن أولاً ثم السنّة ثم الدلائل العقلية والبراهين القياسية بعد ذلك ، على أن هذه الأصول الأخيرة تستخدم المنطق وأجزاءه المختلفة استخدامها للآلة .

كما أن علم الأصول يشتمل ثانياً على التفسير أو النظر في القرآن

---

١ انظر النص في « الجواهر الغوالي » ، (القاهرة ، ١٣٥٣ هـ ، ١٩٣٤ م) ، حيث نجد ١٠ رسائل للغزالي . * راجع ما ذكرناه عن ذلك كله في الفصل الأول ، ص ١٢٦ ، حاشية ٢ . (جبر) .

يسخر له إمكانات « اللغة والاستعارة » ، و « عادات العرب » ، و « أمور الحكماء » و « كلام المتصوفة » . وثالثاً على علم الأخبار ، لأنه كان للنبي الذي يتلقى علمه من لدنه تعالى علم خاص بالأمور الأخروية والأمور الدنيوية ، وكل كلمة من كلماته هي كنز من كنوز الحكمة . ثم يقتضي علم التفسير والأخبار علماً سابقاً كاملاً باللغة وهو « أصل الأصول »، وبالصرف والنحو وبالنثر .

أما العلوم العملية أو الفرعية فيصنفها الغزالي وفقاً لحق الله وحق العباد وحق النفس . على حق الله أساساً تقوم العبادات مثل الطهارة والصلاة والزكاة وغيرها . وحق المخلوقات هو الأساس للعادات التي يمكن أن ينظر اليها من ناحيتين : المعاملة مثل الشراء والبيع والمشاركة والهبة والإعارة والدين وما شاكله ، والمعاقدة مثل الزواج والطلاق والعتق والرق والإرث . هذا ويشكل كلا النوعين علم الفقه « وهو علم شريف مفيد عام ، ضروري ... »[1]

أما حق النفس فإنه الأساس لعلم الأخلاق ، سواء أكانت « محمودة » ويجب « تحصيلها » باستلهام القرآن والسنّة ، أم كانت مذمومة ويجب « رفضها وقطعها » .

ثم ينتقل الغزالي إلى العلم العقلي ، وهو « معضل ، مشكل ، يقع فيه خطأ وصواب » ، « وهو موضوع في ثلاث مراتب » .

١ ــ الأولى هي مرتبة الرياضيات والمنطق . فالرياضيات تنظر في الأعداد ، وهذا غرض علم الحساب ، أو « المقادير » والأشكال وهذا غرض الهندسة ، أو في « الأفلاك والأقاليم » وهذا غرض علم النجوم ، أو في النسب بين الأوتار ، وهذا غرض الموسيقى . أما المنطق فشغله الحد ، والتصور ، والتصديق ، والقياس ، والبرهان .

---

١ ص ٣٠ . لكنه في بعض مؤلفاته (ولا سيما في « الإحياء ») لا يرفق بالفقه وبالفقهاء .

٢ – المرتبة الثانية هي مرتبة العلوم الطبيعية . غرضها الجسم بوجه عام ، « أركان العالم » والجواهر والأغراض ، والحركـة والسكون ، والأحوال السماوية ، والأفعال والانفعالات . ويتولّد من هذا العلم النظر في أحوال مراتب الموجودات ، وأقسام النفوس والأمزجة وكمية الحواس وكيفية إدراكها لمحسوساتها . ثم يؤدي إلى النظر في علم « الطب » ، و « الآثار العلوية » ، و « المعادن » ، و « صناعة الكيمياء » .

٣ – والمرتبة الثالثة والأخيرة هي النظر في الموجود ، وفي تقسيمه إلى واجب وممكن ، ثم النظر في الله ، في ذاته وصفاته وأفعاله ، والنظر في العلويات والجواهر المفردة ، والعقول المجردة ، والنفوس الكاملـة والملائكة والشياطين . ويلي ذلك النبوة والمعجزات وكرامات الأوليـاء وأحوالهم والنظر في حال اليقظة والنوم ، وفي الرؤيا .

يكتب الغزالي في الفصل التالي : « اعلم أن العلم العقلي مفـرد بذاته ، ويتولد عنه علم مركب يوجد فيه جميع أحوال العلمين المفردين وذلك العلم المركب علم الصوفية وطريقة أحوالها » [١] . ما عسى أن يكون « العلمان » اللذان يشير الغزالي إليهما هنا ؟ إنه ليذكر العلم العقلي ولكنه لا يقول شيئاً عن الآخر . والمرجح ، مع ذلك ، هو أنه يعني العلم الشرعي ، بحيث يصبح علم الصوفية تأليفاً بين الاثنين . فلا يكون هكذا ، مبدأ التقسيم المزدوج « عقل – شرع » بقدر ما يكون المزدوج « دنيا – أخرى » . إنا نجد بين العلوم العقلية علوماً غرضها الآخرة ، مثل معرفة القلوب ومعرفة الله ، كما أن بين « العلوم الشرعية » علم الفقـه الذي يهتم بالأمور الدنيوية .

---

١ ص ٣١ .

تصنيف العلوم في «الرسالة اللدنية» للغزالي

أ ــ العلم الشرعي:

١ ــ علمي أو علم الأصول : علم الكلام أو علم التوحيد ، علم التفسير ، علم الأخبار . ويمهد لها بعلوم اللغة والأدب .

٢ ــ عملي أو علم الفروع : علم الفقه ويشتمل على :

ــ العبادات (حق الله) .

ــ والعادات (حق الخلق) التي تتوزع إلى معاملة ومعاقدة .

ــ علم الأخلاق (حق النفس) .

ب ــ العلم العقلي :

١ ــ المرتبة الأولى :

ــ العلم الرياضي : الحساب ، والهندسة ، وعلم الافلاك ، والنجوم ، وعلم الموسيقى .

ــ العلم المنطقي .

٢ ــ المرتبة الثانية : العلم الطبيعي الذي يشتمل على علم الطب، وعلم الآثار العلوية ، وعلم المعادن ، وعلم صناعة الكيمياء .

٣ ــ المرتبة الثالثة : النظر في الوجود .

و ــ منزلة علم الكلام عند ابن خلدون

نجد عند ابن خلدون ، المؤرّخ والعالِم الاجتماعي المشهور في القرن الرابع عشر ، بياناً واضحاً عن العلوم كافة على ما كانت عليه في عصره . ولقد وضع هذا التصنيف في «مقدمته» .

وإن العلوم أولاً صنفان :

١ — صنف طبيعي للإنسان ، بمعنى أن الإنسان يمكن أن يقف عليها بطبيعة فكره : وهي العلوم الحكمية الفلسفية .

٢ — وصنف نقلي يأخذه الإنسان عمن وضعه ، وهي العلوم النقلية الوضعية ، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي . ولا شك في أن هذا الصنف هو صنف « العلوم الشرعية » . إن للعقل عملاً في هذا المجال لكن « لإلحاق الجزئيات الحادثة بالأصول العامة » التي وضعها الشارع . أما أصل هذه العلوم النقلية فهي الشرعيات من الكتاب والسنّة مأخوذةً بالنص أو بالاجماع أو بالإلحاق . وكيف تنقسم العلوم الشرعية ؟ ينبغي النظر في الكتاب ببيان ألفاظه أولاً ، وهذا هو علم التفسير . ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي واختلاف القراء في قراءته ، وهـذا هو علم القراءات . وهناك علوم الحديث التي تنظر في السنّة والناقلين لها . ولا بدّ ، بعد ذلك ، من أن تُستَنبط من القرآن والحديث بوجه عام اوبوجه يقيني أحكامٌ تتعلق بالعمل الإنساني ولم تصرح بهـا الأصول ، وهذا هو غرض العلم بأصول الفقه الذي يلتحق بـه علم الخلافيـات والجدل . وبعد هذا تحصل ثمرة هذا العلم ، وهي معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين ، وهذا هو الفقه ، وبه يتعلق علم الفرائض .

لكن الشرع يقتضي أيضاً أموراً يجب آعتقادها ، وهذي هي العقائد لإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر . والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام .

ثم إن هذه العلوم الشرعية لا بدّ أن تتقدمها العلوم اللسانية لأنهـا متوقفة عليها ، وهي أصناف ، فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان وعلم الأدب حسبما نتكلم عليها كلها .

ويذكر ابن خلدون بعد الكلام التصوف فيردّه ، في أصله ، إلى

أوائل الإسلام ، ولو لم ينظم علماً ، إلا في عهد متأخر . والغزالي هو الذي جمع ، خاصة ، في رياضة محكمة التنظيم ، بين وجهي التصوف: « قواعد العبادة الباطنة » والعادات الجماعية التي يعمل بها في حلقات الصوفية ، بما فيها الاصطلاحات المتعلقة « بالمواجد » و « الأحوال » الروحية [1] .

هذا ويذكر ابن خلدون علم تعبير الرؤيا بين العلوم المعروفة في عهده .

وكل هذه العلوم النقلية مختصة بالملة الإسلامية وأهلها ، كما أن الإسلام هو الذي يحتكرها ، على خلاف ما هو أمر العلوم العقلية الفلسفية التي قد تكون عند غير المسلمين . ولا غرو ، فقد وجدت في كل عصر ، ما دامت ثمرة العقل البشري الطبيعية . وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة وهي مشتملة على أربعة علوم : علم المنطق ، والعلم الطبيعي ، والعلم الإلهي ، وعلم « التعاليم » .

ويشير ابن خلدون إلى مسألة مهمة ، وهي ميل المتكلمين المتأخرين إلى التوحيد بين الميتافيزيقا وعلم الكلام بحيث انتهى الأمر بهم إلى أن جعلوا العِلْمَيْن عِلْماً واحداً . فهم يعالجون أولاً المسائل العامة ، ثم المسائل الطبيعية ، ثم المسائل الدينية ، على نسق واحد يصل بعض ذلك كله ببعض .

هذا ويشير ابن خلدون إلى مسألة مهمة : وهي أن « المتأخرين من المتكلمين خلطوا مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لعروضها في مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها ، فصارت كأنها فن واحد . ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوها فناً واحداً : قدموا الكلام في الأمور العامة ، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ، ثم بالروحانيات وتوابعها ، إلى آخر العلم كما فعله

---

١ « المقدمة » ، ص ٣٢٩ ؛ ج ٣ ، ص ٩٠ .

الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية، وجميع مَنْ بعده مِنْ علماء الكلام » .

« وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة ، وكتبه محشوة بها، كأن الغرض من موضوعها ومسائلها واحد ، والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب ، لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه بمعنى أنها لا تثبت إلا به . فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره . وما تحدث بـه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها . فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة ، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها ، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية ، وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها . وكثير ما بين المقامين »[1] .

ولذلك لا يرى ابن خلدون في علم الكلام إلا رداً ودفاعاً نافعـاً فقط في زمن الجهاد العقدي . وهو يعترف ، ولا يبالي ، بأن علماً مثل هذا العلم ، أصبح في عهده أمراً لا داعي له ، إذ الإسلام لا يعرف عندئذ خصماً في مجال العقيدة . وسنعود إلى هذا الرأي[2] الذي لم يمنع من نشر الكثير من المؤلفات في علم الكلام بعد ابن خلدون ، كما أنه لم يمنع في عهد قريب منا ، مجهود التجديد الذي حاول أن يقوم به الشيخ محمد عبده .

تصنيف العلوم في مقدمـة ابن خلدون

(طبعة القاهرة ، ص٣٠٥ تابع ، ترجمةده سلان،ج ٢ ، ص٤٥٠ تابع)

أ — العلوم النقلية الوضعية : علم التفسير ، علم القراءات ، علوم

---

١ « المقدمة » ، ص ٣٤٧ .

* لا بد هنا من الإشارة إلى أن هذا المقطع مأخوذ من الفصل الذي يعقده ابن خلدون لعلم « الإلهيات » وهو ليس من الفصل الوارد في علم الكلام . (جبر)

٢ انظر خاتمة الكتاب العامة .

الحديث ، علم أصول الفقه ، علم الخلافيات ، علم الجدل ، علم الفقه ، علم الفرائض ، علم الكلام ، علم التصوف ، علم تفسير الرؤيا ، علوم اللسان العربي ، وهي بمنزلة التمهيد لكل ما سبق ذكره .

ب – العلوم الحكمية الفلسفية :

١ – علم المنطق : كتب أرسطو الثمانية .

٢ – علم الطبيعة الذي يتعلق به علم الطب ، والفلاحة ، والسحر والطلّسمات ، والشعوذة ، والكيمياء .

٣ – علم ما وراء الطبيعة أو علم الإلهيات .

٤ – علم التعاليم .

– العلوم العددية التي تشتمل على الارتماطيقي ، وصناعة الحساب ، والجبر والمقابلة ، والمعاملات وعلم الفرائض .

– العلوم الهندسية التي تشتمل على الهندسة المخصوصة بالأشكال الكروية والمخروطات ، وعلى المساحات ، والمناظر .

– علم الهيئة ، ويتعلق به علم الأزياج والأحكام والنجوم .

– الموسيقى أو الموسيقي .

- ٣ -

منزلة علم اللاهوت في المسيحية

يجب الآن أن نمعن النظر في منزلة علم اللاهوت في المسيحية بين العلوم كلها . سنقصر النظر على علم اللاهوت الكاثوليكي الذي يظهر فيه الطابع العقدي والوحدة العضوية ظهوراً أدق . ولن نتقدم ، في هذا الفصل ، إلا بنظرة وجيزة . وقبل أن نبيّن الصورة بعد استكمال معالمها ، لا بدّ من أن نتتبعها في أصلها على ممر الأجيال التي سبقت خروج علم اللاهوت علماً قائماً بذاته في القرن الوسيط اللاتيني . ولقد تسترعي انتباهنا ملاحظة أولى : وهي أنه أتيح لنا أثناء تتبعنا لنشأة علم الكلام وتطوره ، أن نأتي على ذكر العلوم الإسلامية ، فإنها نشأت حول القرآن متصلة به اتصالاً حيوياً . ولم تقع الملاقاة مع العلوم الدخيلة إلا بعد ذلك ، بعد أن قام التفكير في طوره الأول وتوالى على الرسالة الدينية . أما في المسيحية ، فلا نشاهد المسلك ذاته . ولقد أشرنا إلى أن المسيحية ، منذ أوائلها ، كانت قد اختمرت وتطورت في البيئة الإغريقية — الرومانية حول حوض البحر المتوسط . فسرعان ما اضطر العلم المسيحي أثناء نشأته إلى أن يقيم للتراث الإغريقي الروماني حساباً . وبكلام أقرب إلى الواقع ، في ما يتعلق بالمشكلة التي نحن في صددها ، اضطر على الفور إلى أن يهتم بحلقة الصناعات الحرة وبالفلسفة التي تكتنفها ، ليدرج في ثناياها

رسالة الإنجيل ، وبوجه أوسع مدى ، رسالة الكتاب المقدس في عهديه القديم والجديد . فالمشكلة التي لم يلبث مفكرو المسيحية أن واجهوها هي التالية : ما هي العلاقات بين الإنجيل والسلوك الخلقي الذي يأمر به وبين الفلسفة ، أي بين التفكير الذاتي على نحو ما أخذه العالم الاغريقي — الروماني من الفلاسفة القدامى ؟

القديس أغسطينوس : سنرى (جزء ٢ ، فصل ١) أن الفكر المسيحي في عهد الآباء كان مُبقياً ما نسميه اليوم فلسفة وعلماً لاهوتياً في حكم طرفين غير متباينين . ولكنا سنلاحظ أيضاً الدور التمهيدي المهم الذي يعترف به « للعلوم الإنسانية » بالنسبة إلى العلوم الدينية وخاصة إلى فهم الكتاب المقدس في عهديه القديم والجديد . وكان يقدّر هذا الدور اكليمنضوس الاسكندري مثلاً في الشرق مثلما كان يقدّره أغطسينوس في الغرب . في كتابه « مدينة الله » ، يعود أغسطينوس إلى التقسيم الثلاثي الأفلاطوني في الفلسفة ، ويذكره مع رأيه في الفلسفة ، أن مسائلها ترتد كلها إلى مسألة النفس والله . فيقسم الفلسفة إلى فلسفة طبيعية غرضها الطبيعة ، وإلى منطق أو علم عقلي يمد بالوسائل التي تكفل معرفة الحق ، وإلى علم في الأخلاق أو العادات أخيراً يعالج الأخلاقيات . أجل إنه يعترف للتقسيم الأرسطي بصحة أساسه ، ولكنه يخلص الولاء لأستاذ المعهد ، أفلاطون ، فيفضل أن يتقيد بتقسيمه ، أو بالأحرى يحاول أن يوفق بين التقسيمين . فيقول : « ولو كان المنطق أو العلم العقلي ضرورياً للعمل مثلما هو ضروري للمشاهدة ، فإن الصحيح ، مع ذلك ، هو أن المشاهدة تدّعي الحق في البحث أو في معرفة الحقيقة على أنه حقها الخاص الذي تنفرد به » . ثم يضيف : « وهكذا لا يخالف التقسيم الثلاثي بحال التمييزَ الذي يحكم بأن قوام النظر في الحكمة هو العمل والمشاهدة »[1] .

---

١ « مدينة الله » ، الكتاب ٨ ، الفصل ٤ . « آثار الآباء اللاتينيين » (PL) ، ٤١ ، عمود ٢٢٨ .

أما الصناعات الحرة فلا بد منها للنظر في الفلسفة : فإنها تعد النفس إلى أن تقوّي رغبتها في الحقّ ، وتتبعه بثبات وتتعلق به على مزيد في الحب . ويقسم القديس أغسطينوس الصناعات الحرة إلى قسمين : قسم الصناعات التي تسخر لمصالح الحياة وقسم الصناعات التي تتيح لنا معرفة الأشياء في طبيعتها فتسوقنا بذلك إلى المشاهدة . أما المنطق فيتصور على أنه جزء من أجزاء الفلسفة .

بويس (*) : ثم نرى النزعة الأرسطية تخلّف أثناء مدة من الزمان تلك النزعة المصطبغة اصطباغاً قوياً بالأفلاطونية أو على الأقل تمتزج بها . وأشهر ممثلي النزعة الأرسطية هو بويس الذي كان بين الرومان آخرهم والأستاذ الحق الذي عرّف القرون الوسطى بآثار الاستاجيريّ . اشتهر وزيراً لتيودوريك ، وحدد الفلسفة بأنها النظر في الحكمة والحب لها . من هذا النظر تنشأ حقيقة علومنا النظرية ، ومن هذا الحب طهارة أعمالنا وقدسيتها . وهي نتيجة ذات وجهين ، عليها يقوم تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية [1] .

أما تقسيم الفلسفة النظرية فيقيمه بويس على مبدأ تنوع الفلسفات

---

* وريث حكمة القدامى ، المربي الأول الذي تدين له العصور الحديثة بأصول ثقافتها . ولد في روما سنة ٤٨٠ م ، من أسرة عريقة خرج منها امبراطوران رومانيان وأحد البابوات . نشأ في روما وأكمل ثقافته في أثينا وربما في الاسكندرية . فاطلع على الأفلاطونية المحدثة والأرسطية والرواقية ، وعزم على أن يطلع الرومان على فلسفة أرسطو وأفلاطون قاصداً أن يبين توافق الرجلين في جوهر تفكيرهما . لكن اهتمامه بأمور بلاده العام ، لم يلبث أن منعه من أن يحقق قصده . كان قد تطوع لخدمة الدولة الأوستروغية في إيطاليا ، فالتحق منذ ٥٠٧ بالملك تيودوريك الذي جعله قنصلا في ٥١٠م وولاه الحكم في بلاطه في ٥٢٠م . ثم اتهم بالخيانة العظمى وبمعالجة السحر وبأنه دخل في مؤامرة بيزنطة على دولة « الغوط » في ايطاليا . لم يكن لهذه التهمة أساس في الواقع ، لكن تيودوريك صدق الواشين على بويس ، فأحاله إلى المحكمة التي حكمت عليه ، بدون أن تستمع إليه ، بالسجن والإعدام . فأعدم في سنة ٥٢٤م بعد أشهر قضاها في سجنه ، ووضع أثناءها خير ما خلفه لنا من تراث فكري ، وهو كتابه في « التعزية الفلسفية » . (جبر)

١ « في حوار فورفيريوس » ، PL ، ٤٤ . عمود ١٠ و ١١ .

النظرية تبعاً لتنوع الحقائق التي تتسع لأن تكون حقاً موضوعاً للنظر . ويسعنا أن نرتب هذه الحقائق في أصول ثلاثة : الحقائق الروحية والعقلية والطبيعية . فالحقائق الروحية هي تلك التي تكون حقاً أو يسعها أن تكون حقاً ، وهي مستقلة عن الهيولى ، أو منزهة بذلك عن الحركة . ويحصر بويس هذه الحقائق في الله والنفس الروحية ، وهما غرض الفلسفة النظرية أو علم اللاهوت . ونجد هنا ، تحت التأثير الأفلاطوني ، تضييقاً للمجال الذي وضعه أرسطو للميتافيزيقا ، إذ أن مجالها عند أرسطو هو الحق من حيث إنه حق مقرون بالنظر في الله في نهاية المطاف . أما الحقائق العقلية فهي ، عملياً ، « المُثُل » لدى الأجسام ، بغض النظر عن الهيولى التي تقع فيها هذه المُثُل . وهذا هو غرض الرياضيات . ثم تشتمل الحقائق الطبيعية أخيراً على الأجسام ، أغراض العلم الطبيعي ، أو كما يقول بويس ، الفيزيولوجيا .

ونرى أن تقسيم بويس هو ، في الواقع ، التقسيم الأرسطي للفلسفة النظرية . لكن بويس يبتعد قليلاً عن الاستاجيريّي في الفلسفة العملية . ذلك بأنه يقول بتوزيع ثلاثي : الأخلاقيات بحد ذاتها وغرضها جعل الإنسان فاضلاً ، والسياسة وغرضها حراسة المصلحة العامة وخير المواطنين ، والاقتصاد أخيراً ، يتصوره بويس ، خلافاً لأرسطو ، مستقلاً عن السياسة . أما المنطق الذي يسميه بويس علماً عقلياً ، فيسعنا أن نتصوره جزءاً من الفلسفة وآلة لها . ثم تبقى الصناعات الحرة ، مفروضاً فيها أن تكون تحضيراً للفلسفة وللنظر في الكتاب المقدس . وهكذا نجد عند بويس تصوراً للفلسفة يليق بها ، إذ يحفظ لها شيئاً من الاستقلال عن المنطق الذي تستخدمه آلة . على أنا نرى أن هذا التصور ما لبث أن زال ، وأن الفلسفة أخذت شيئاً فشيئاً تلبس لبوس الجدل . فلا بد من انتظار سكوت اريجينوس ولا سيما المدرسين الكبار في القرن الثاني عشر حتى تبرز الفلسفة بوضوح في أحكامها ومنزلتها من الصناعات

الحرة ومن علم اللاهوت . إنما نقف عند بعض أسماء : كَسْيُودُورُوس، إيزيدوروس الأشبيلي ، أَلْكُوين ، قبل أن نصل إلى سكوت اريجينوس وهوج ده سان فيكتور .

كسيودوروس (*) : — هو تلميذ بويس . كان يؤنس من نفسه العودة إلى أرسطو ليبعث مذهبه ، فإذا هو في الواقع يعود إلى أستاذه ، ليعيد مذهبه . لكن همّه كان ، مع ذلك ، أن يبقى مخلصاً لأفلاطون . وبعد أن وضع جدوله في العلوم الذي أخذه عن بويس ما عتّم أن ذكر تحديد الفلسفة الوارد عند أفلاطون . فقس على هذا المثال بلبلة العقول آنذاك فيما يتعلق بتنظيم العلوم : الفلسفة متداخلة تداخلاً تاماً في الصناعات

---

* ولد في سنة ٤٨٥ ومات عام ٥٨٠ . كان هو أيضاً « من الرومان آخرهم » ينافس بهذا اللقب أستاذه وصديقه بويس . كما أنه وزر ، هو أيضاً ، لتيودوريك ، ثم اعتزل السياسة وقضى أواخر حياته في مجتمع علمي رهباني أسسه في ڤيڤييه في إقليم الكالابر ، من جنوبي إيطاليا . كان باحثاً لا يكل ولا يمل ، وما زال يكتب حتى في التسعين من عمره . قيل : إنه هو الذي حمل الرهبان البندكتيين ، الحديث تأسيسهم يومذاك (٥٢٩) ، على أن يجعلوا مهمتهم النظر في الكتب القديمة ونسخها ، وإذا صح هذا ، كان كسيودوروس هو صاحب الفضل في حفظ التراث الفكري القديم . ومهما يكن من أمر فإنه هو الذي سبق البندكتيين في هذا العمل ، إذ أنهم كانوا منصرفين في بدايتهم إلى ممارسة العبادات والأعمال اليدوية . ثم لم يلبثوا أن قلدوا عالمنا والتزموا عمله التزاماً تاماً . وحسب كسيودوروس ذلك ليكون أهلاللقب الذي أطلقه عليه ج . هامر : « منقذ الحضارة الغربية » . ولا غرو ، إذ أنه حفظ لنا آثار التراث الفكري اللاتيني القديم ووضع كتباً كانت « مدرسية » في القرون الوسطى ، منها أبحاث في الصناعات السبع الحرة و « النظم الإلهية » و « التاريخ العام » و « التاريخ الثلاثي الحلقات » . كان يقول : « يجب ألا نهمل شيئاً مما يؤدي بالإنسان إلى تحسين أوضاعه » . ولذلك كان يوصي رهبانه خيراً بآثار الفكر الدنيوي ليسخروه للفكر الإلهي ، و « بالصناعات الحرة » ليسخروها لتفسير الكتب المقدسة ، وبمعرفة القدامى لتستخدم لزيادة فهمنا لرسالة المسيح . فأدى به ذلك إلى أن يجتهد في تصحيح « أساتذة الفكر الدنيوي » مهتدياً « بالعلماء الصديقين » الذين كان القديس أغسطينوس في طليعتهم . وعلى هذا الأساس وضع كتيباً « في النفس » يثبت فيه روحانية النفس رداً على الذين يتصورونها جسمانية ، مثلما كان الأمر عند أكثر من واحد من المفكرين المسيحيين، وحتى عند ترتوليانوس . (جبر)

الحرة ، ولما يبرز مفهوم علم نظري مستقل . ودونك الآن الجدول الذي يثبته كسيودوروس في مقالته في الجدل :

الفلسفة البحثية (نظرية) .

١ — الطبيعية .

٢ — المذهبية : الحساب ، الموسيقى ، الهندسة ، علم النجوم .

٣ — الإلهية .

الفلسفة الفعلية (العملية) :	تحديد الفلسفة :
١ — الأخلاقية .	١ — نظرية .... طبيعية .
٢ — التوزيعية (الاقتصادية).	٢ — عملية : المنطق ، الأخلاق .
٣ — المدنية (السياسية) .	

وإن البلبلة لتبلغ أشدها في ما يلي : يطبق كسيودوروس على الصناعات الحرة التقسيم (النظري — العملي — الإبداعي) الوارد عند أرسطو والذي طبّقه أرسطو على الفلسفة بوجه عام .

ازيدوروس الأشبيلي (*) : — هو العالِم الإسباني الكبير في القرن السابع . إنه لم يكن إلا تابعاً لأسلافه ، فنقل تصنيفاتهم كلها بحيث كاد

* ازيدوروس ، رئيس أساقفة إشبيلية . ولد سنة ٥٧٠ م ، ومات عام ٦٣٦ م . إنه أشهر كتاب القرن السابع الميلادي ، وأعظم ممثل لتلك الحضارة التي ازدوجت فيها العبقريتان الإسبانية والرومانية ، والتي اهتدى إليها فاتحو إسبانيا الڤيزيغوط في نهاية أمرهم . لقد ترك لنا زيدوروس لنا مؤلفاً ضخماً « الكتب العشرون في الأصول » جاء حقاً خلاصة العلم البشري في زمانه . نجد فيه أبحاثاً في الصناعات الحرة والطب وعلم الحقوق والتاريخ وعلم اللاهوت والعلوم الكنسية وعلوم اللغة والآداب وأصول الألفاظ . كما أننا نجد فيه لمحات خاطفة في تاريخ الطبيعة وعلم الإنسان والجغرافية وهندسة البناء والحراثة وفن الحرب والسفن . ثم إنه ترك في فكر القرون الوسطى وفنونه الجميلة تأثراً بالغاً بتقليده بويس وكسيودور في تقسيم المنهجيات إلى طور « ثلاثي الحلقات » (علم نحو وخطابة وجدل) وطور « رباعي الحلقات » (حساب ، هندسة ، علم نجوم ، موسيقى) . كما أنه أثر على ذلك الفكر بتقسيم الفلسفة إلى منطق وطبيعيات وأخلاق ، وبآرائه في علم الأعداد وطابعها الديني ، وبتحديده لأمهات الفضائل والفضائل الثلاث اللاهوتية (الإيمان والرجاء والمحبة) وبتأويلاته الرمزية والتصوفية للكتاب المقدس الذي كان يشبهه =

يضلّل الكوين (*) في تبين الرأي الذي كان عليه حقاً . لكن واضع كتاب « أصول المفردات » اعتمد التقسيم الأفلاطوني الوارد عند القديس أغسطينوس . كما أنه يجب أن نذكر الصناعة الجديدة التي يضيفها إلى الصناعات الحرة المنقولة وهي صناعة الطب . فلم تضم هذه الصناعة إلى اللائحة المألوفة لأنها تشتمل على الصناعات كلها ، ولذلك عرفت « بالفلسفة الثانية » .

ربان مور (**) : — هو تلميذ الكوين وأسقف فولدا . ويذكر في

= بقيثارة ذات أوتار لا نهاية لأصدائها . هذا فضلا على تأثيره على الفكر ذاته بنظرياته في الأصل الإلهي الذي ينبعث الحكم منه ، وفي غاية الحكم وحدوده ، في خضوع الكل ، ملوكاً ورعايا ، للعدالة والقانون ، وفي الحق الطبيعي . ولما اضطر ڤيزيغوط إسبانيا إلى الفرار من الفتح العربي منذ ٧١١ ، حملوا معهم في ما حملوا من كنوزهم إلى جبال البيرينيه ، آثار الأسقف العظيم الذي كانوا يسمونه « خاتم سلسلة آباء الكنيسة في الغرب » . (جبر)

* ألكوين (٧٣٥ — ٨٠٤) . أسهم في النهضة الفكرية التي بعث عليها شارلمان في الغرب في القرن التاسع الميلادي . نشأ في دير البندكتيين في يورك بلدته ثم جاء روما لمهمة بعثه فيها أسقفه . وأثناء عودته تلاقى بشارلمان في پارما فدعاه هذا إلى قصره ليساعده في إصلاح الدروس وتنظيم المدارس الرهبانية والأسقفية ، وهي يومذاك ما أصبحت عليه بعد ذلك المدارس الثانوية والجامعات . فلبى الرجل دعوة الملك وتسلم إدارة الدروس في معهد القصر ذاته . ثم اعتزل في دير القديس مرتينوس في مدينة « تور » (٧٩٦) حيث انصرف إلى إصلاح النظم الكنسية وأسس مدرسة ومكتبة ، وهناك مات . كان مشهوراً بأنه أوسع أهل زمانه أدباً وعلماً وأحسنهم إجادة للغة اللاتينية . برع بصواب نظره في علم اللاهوت وبدقة أسلوبه في علم التفسير والروحانيات . لم يكن مبتكراً في الفلسفة ولكنه عمل على نشرها ونظم تدريسها ، كما أنه عمل على إحياء الفكر القديم .

** ربان مور (٧٤٨—٨٥٦) كان رئيس دير « فولدا » ثم عين رئيساً لأساقفة « مينس Mainz » خلافاً لما يقوله المؤلفان . اشتهر باللقب « معلم جرمانيا » أي ألمانيا . خلف آثاراً كثيرة ، أضخمها كتابه « في الكون الكلي » ، وهو أشبه شيء بموسوعة تشتمل على علوم زمان الرجل كلها . إن ربان مور يتصور الفلسفة ، في هذا الكتاب ، على أنها علم الأمور الإلهية والبشرية في نوعين : الحاضر أو الزمني غايته تدبير الحياة الحاضرة ، والأبدي أو النظري غايته ضبط الأمور كلها بنظام يخصها لتأمين النجاة بالإيمان . ومن هذه الزاوية ينظر ربان مور=

كتابه «في الكون الكلي»[1] تقسيم ازيدوروس الإشبيلي وألْكْوين . إنه يقسم الفلاسفة إلى طبقات ثلاث : طبقة الطبيعيين وطبقة الأخلاقيين وطبقة المنطقيين الذين يضمون إلى النظر في الطبيعة والأخلاق النظرَ في العقل . وذلك يؤدي إلى أجزاء الفلسفة الثلاثة : علم الطبيعة (الذي يشتمل على علم الحساب ، وعلم النجوم ، وعلم التنجيم ، وعلم الحيل ، والطب ، والهندسة ، والموسيقى) ، وعلم الاخلاق ، وعلم المنطق . ولا يهتم ربان مور بتصنيف عقلي داخـل الأجزاء المختلفة .

والأمر الذي لا بد من ملاحظته ، في ما يتعلق بالنظر في الكتاب المقدس ، هو أن هؤلاء المؤلفين على اختلافهم ، يطبقون عليه تقسيمات الفلسفة بالذات . وبسعنا ، في رأي ازيدوروس مثلاً ، أن نتصور في الكتاب المقدّس الأجزاء الـتي تُعالج أمور الطبيعة مثل سِفْرَيْ « التكوين والجامعة » ، والأجزاء التي تهتم بالأخلاق مثل سفر « الأمثال » وسواه من الأسفار التي تشتمل على أجزاء أخلاقية ، والأجزاء التي تجمع بينها وبين المنطق علاقة ما ، مثل سفر الأناشيد أو الأناجيل ![2]

سكوت أريجينوس (*) : — مع سكوت أريجينوس نتصل بفكر نشيط

= إلى الحكمة القديمة مدعيـاً أن خير مـا تنطوي عليه إنما هو صادر من الحكمة والحقيقة الأزليتين . فلا بد من العودة إليها لردهـا إلى أصلها بعد تصفيتها على ضوء الحكمة المنبعثة مـن الكتـاب المقدس . ثم إن هـذا الكتاب يؤول بالمعنى الباطن ويؤدي إلى فهم الكون الكلي بالمعنى الإشاري ، ما أفضى بالفنون وبالروحانيات إلى أن تبتعد بعض الشيء عن معنى النص المقدس الظاهر في القرون الوسطى . وبقي الأمر على هذه الحال حتى القرن السادس عشر الميلادي ، إذ أخذ المفكرون يرجعون رجوعاً صادقاً إلى ظاهر النص في معانيه . (جبر)

١ PL ١١١ ، ١٤١٦ .

٢ PL ٨٢ ، عمود ١٤١ .

* جان سكوت اريجينوس (بين ٨٠٠ و ٨٧٠) . أصله من إيرلندا أو من بلاد السكوتلند ، ثم سلم إدارة مدرسة القصر في البلاط الفرنسي . وضع كتاباً في القضاء والقدر . لكنه خاصة وجد في مكتبة البلاط مؤلفات ديونيزيوس المنحول الـتي كان قد أهداها إلى ملك فرنسا سفراء =

يفقه ما للتأليف من معنى . ولذلك يمتاز تقسيمه عن كل التقسيمات السابقة. إنه يرى أن الفلسفة هي الدين الحق ، وأن اللفظتين مترادفتان . أليست معالجة الفلسفة بياناً للقواعد التي يقوم عليها الدين الحق والوسيلة التي تتيح لنا أن نسبّح الله ، السبب الأعظم للأشياء كلها ، بإخبات وخشوع ، وأن ننظر في هذا السبب الأعظم على وجهٍ يوافق العقل ؟ [1]

وهذه الفلسفة أو الحكمة تنقسم إلى أربعة أجزاء :

١ – الفلسفة الفاعلة أو فلسفة العادات التي تنظر في الحركات العقلية وغير العقلية المتناولة للطبيعة الإنسانية .

٢ – الفلسفة الطبيعية ، وغرضها النظر في ذوات الأشياء أو في عللها ونتائجها على السواء . وهي فلسفة مهمة في نظر اريجينوس لأنها تبدو مشتملة في آن واحد على علم الطبيعة والرياضيات والميتافيزيقا .

٣ – علم اللاهوت : وهو العلم الذي يطلعنا على ما ينبغي لنا أن نتصوره ، في جو من الورع ، في السبب الوحيد للأشياء كلها ، أعني

= بيزنطة في ٧٥٧ ، ولم يكن أحد يفهمها . وكان جان سكوت يعرف اليونانية فترجم تلك المؤلفات وكتب على ضوئها أهم مؤلفاته ، وهو « في تقسيم الطبيعة » (٥ كتب) ، حيث يشرح دور العناية الإلهية في الخلق بشكل إخراج تأليفي يرد به ، من طريق غير مباشرة ، على القول بالقضاء والقدر . إنا لنجد في هذا الكتاب المبدأ الأساسي الذي يطبقه سكوت بجرأة في الميتافيزيقا وفي علم النفس محاولا ، مع ذلك ، أن يرعى للإيمان حرمته . أما المبدأ بحد ذاته فيمكن أن يعبر عنه بالصيغة التالية : « ما دام الله هو الحق الحقيقي ، فإنه هو الأصل والحد والوساطة في كل شيء » . وهذي هي نظرية الأفلاطونية المحدثة الأساسية يحاول جان سكوت أن يوفق بينها وبين علم اللاهوت الكاثوليكي . إنه لا يبحث فيها ولا يثبتها بحد ذاتها ولكنها تبرز واضحة من سياق النظر في كتاب « تقسيم الطبيعة » الذي توحد بين جزئياته توحيداً تاماً . (جبر)

١ PL ، ١٢٢ ، عمود ٣٥٧ – ٣٥٨ .

الله[1] . أو إن غرض علم اللاهوت أيضاً هو البحث في الذات الإلهية[2] وهو الذي كان جديراً حقاً بأن يسمى حكمة . ويشتمل على جزئين : الأول منهما إيجابي والثاني سلبي .

٤ — المنطق أخيراً ، أو العلم العقلي المسمى أيضاً بالجدل . أما الصناعات الحرة فتعود إلى دورها علوماً تمهيدية للنظر في الأسفار المقدسة ، وهو الدور الذي كان القديس أغسطينوس قد وضعه لها .

هوغ ده سان ڤيكتور : — إنا نتبيّن مما سبق ، أن تأليفاً بين العلوم ترتسم معالمه في القرن التاسع (توفي سكوت اريجينوس نحو ٨٧٧) . ثم يتتابع هذا العمل الفكري شيئاً فشيئاً ، حتى إذا كان القرن الثاني عشر وجاء معه هوغ ده سان ڤيكتور تحقق تصور لتصنيف العلوم في منتهى السعة والشمول . فإنه في الواقع يشتمل على المعارف كلها ، منطوياً على شيء جديد : ألا وهو أنه يعين للصناعات الحرة محلاً داخل جدول العلوم العظيم العام . ولقد تم ذلك كله بمقتضى مبدإ عقلي للتصنيف .

كان هوغ ده سان فيكتور (توفي ١١٤١) رئيساً لدير القديس ڤيكتور (*) والأستاذ الثاني لمدرسة الڤكتوريين المشهورة . ولقد وقف مؤلفاً خاصاً ، « الكتب السبعة في تعليم الاستطلاع الواسع[3] » ، على تصنيف الأجزاء المختلفة التي تقع فيها العلوم الدنيوية . ذلك بأن المجهود الذي بذل حتى الآن كان مركزاً كله عليها . ويحدد هوغ الفلسفة بعد شيشرون : « فهي العِلْم الذي يبحث عن أسباب جميع الأشياء في

١ PL ، ١٢٢ ، عمود ٧٠٥ .

٢ PL ، عمود ٤٦٣ .

* كان هذا الدير في باريس ، وكان له نفوذ واسع في نشر الفكر والثقافة يومذاك . أما هوغ ده سان ڤيكتور فكان رئيسه الثاني وهو الماني الأصل من إقليم الساكس . (جبر)

٣ PL ، ١٧٦ ، عمود ٧٣٩ . وأيضاً : غرابمان « تاريخ المنهجية المدرسية » فريبورج ، ١٩١١ ، ج ٢ ، ص ٢٣٥ .

أكمل وجوهها ، إلهية وإنسانية » . بيد أن عبقرية ڤيكتور ظهرت خلال هذا التحديد في ضمه العلوم التسخيرية ضماً عضوياً ، أعني بالذات تلك العلوم التي أسماها « العلوم الآلية » . ولقد فعل ذلك استناداً إلى تمييز لا تفوته دقة النظر . إنه يسلّم بأن الحكمة خاصة الإنسان وحده ، وأنها هي التي جاءت غرضاً للفلسفة . لكن لأنه يجب في أفعال الإنسان أن ترد كلها إلى العقل أدى هذا الوجوب بالأفعال التي تقتضيها الصناعات الآلية إلى أن تصبح خاضعة للحكمة . هذا مع العلم بأن ما يقع عليه نور هذه الحكمة ليس الفعل الآلي في ماديته أو تحققه ، بل الفعل بما هو عليه في ذاته ، أعني ما ينطوي عليه من معنى عقلي .

وها هو ذا ڤيكتور يستند إلى هذا المبدإ ، فيقسم الفلسفة إلى أربعة أقسام : نظرية وعملية وآلية ومنطقية . وهو تقسيم مستقصى تبرز فيه العلوم الجزئية بخطوطها .

١ ــ الفلسفة النظرية : هي التي تستحق اسم الحكمة ما دام غرضها هو مشاهدة الحق . ثم يعود ڤيكتور إلى تقسيم بويس ويأخذه بألفاظ أخرى ، فيقسم الفلسفة النظرية إلى أجزاء ثلاثة :

أ ــ علم اللاهوت المسمّى أيضاً العلم الإلهي أو « الروحي » . وهو يعنى ببحث الألوهية والنفس الروحية . وهذه العناية المثلى بمعرفة الله هي التي تميز علم اللاهوت عن فلسفة « أرسطو الأولى » ، إذ يركز هذا العلم الانتباه على الحق من حيث إنه حق ، ولا يرى في الله إلا حداً من حدود الاستنتاج .

ب ــ علم الرياضيات الذي ينظر في الكم المجرّد . ولا يكتفي هوغ في هذا القسم بذكر فروعه الأربعة ، الحساب والموسيقى والهندسة وعلم النجوم ، بل يعلل موضعها من الكَم ، غرضها المشترك .

ج ــ علم الطبيعة ، وهو يبحث عن علل الأشياء من خلال

نتائجها ، وينظر في النتائج من خلال عللها . غرضه الخاص أن يستخرج الأصول الجسمانية وأن ينظر فيها على حدة .

ويلي هذه الفلسفة النظرية فلسفة عملية يسميها هوغ أيضاً الفلسفة « الفعلية » ناهجاً في ذلك نهج أسلافه . وهنا يعود إلى التقسيمات التي ذكرناها ويدوّنها : أعني العادات والاقتصاد والسياسة .

أما الفلسفة الآلية فهمُّها الأعمال المأجورة ، أو ما في هذه الحياة من أشغال تتعلق بالإنسان ، فيسعنا أن نقسمها نظراً إلى شخصه الظاهر : كصنع الألبسة ، وتركيب الأسلحة والأدوات على اختلاف أجناسها ، والبحارة والتجارة ؛ أو نظراً إلى أموره الباطنة : كمصادر غذائه وأدوية تطبيبه ، ومواد استجمامه . ويصف هوغ كل هذه العلوم بأنها « مزيفة » « كاذبة » لأنها تهتم بأعمال تقلد الطبيعة مع أنها اصطناعية . وهو يذكر لهذه العلوم تقسيمات كثيرة . وبين كل ذلك القسم الأخير من الفلسفة ، وهو المنطق أو العلم العقلي . إنه يشتمل على ثلاثة أجزاء : علم الصرف والنحو ، وعلم الجدل ، وعلم البديع والبيان ، أعني التعليم التمهيدي بفروعه الثلاثة .

الإخراج التأليفي التومستي : هذا هو تصنيف هوغ ، وهو يبدو على تقدم حقيقي إذا قيس بما سبقه من التصنيفات . ولقد أثّر على القديس البيرتوس الأكبر والقديس توما الأكويني ، إذ نشر النظام بين الفِكَر ، ومَهّدَ للإخراج التأليفي الذي نأتي عليه بعد حين . ولكن لا بد لنا من ملاحظة قبل ذلك . لقد وسع بعضهم في هذه السنوات الأخيرة أن يثيروا مشكلة الفلسفة المسيحية [1] . فتساءلوا بأي وجه ، وفي أي مقدار ،

---

[1] ج. ماريتان « في الفلسفة المسيحية » ، دكليه ده بروڤير ، باريس ، ١٩٣٣ ، وجلسون « روح الفلسفية الوسيطية » ، ڤرين ، الطبعة الثانية ، باريس ١٩٤٤ ، فصل ١ و ٢ . لقد نشرت لائحة بالمراجع المتعلقة بالفلسفة المسيحية حتى نهاية العام ١٩٣٣ في ملحق « للفلسفة المسيحية » وهو مجلد يشتمل على أعمال مؤتمر الدراسات الذي خصصته الجمعية التومستية لهذه المشكلة : =

لم يتح للمسيحية أن تكون هي العامل الحاسم في نشأة فلسفة وتطورها . على أن هذه الفلسفة قد بعث الواقع المسيحي على وضع الدقائق الـتي امتازت بها . ومهما يكن الحل الذي قد يؤتى به لهذه المشكلة ، فالأمر الذي لا ريب فيه هو أن لعلم اللاهوت أحكاماً معروفة ، وأن علاقاته بالفلسفة واضحة المعالم . وإنا لنجد ذلك في الإخراج التأليفي الذي جاء به القديس توما الاكويني إمام الكنيسة المشترك . وسنرى أن هذا الإمام المُلْهَم ، ذا النفحة الملكية ، إذ أدرك استقلال الفلسفة عن اللاهوت إدراكاً واضحاً ، لم يكن هذا منه أقلَّ ما جاء به قَدْراً ، حتى تكون الفلسفة خليقة بأن تتسخر لعلم اللاهوت . وليس علينا أن نذكر هنا أحكام علم اللاهوت ما دمنا عازمين على أن نعقد لها فصلاً خاصاً . ولكن لا بدّ لنا من أن نقول : كيف يتميز عن « العلوم الدنيوية » ، وأن نقول بوجه خاص : كيف حُلّت في المسيحية تلك المشكلة التي أمعنا النظر فيها متعلقاً بالإسلام في الصفحات السابقات .

ونحن نعلم أن القديس توما استخدم لتأليفه النظرةَ الأرسطية في تقسيم العلوم . لكنه أضاف إليها ، آخذاً بسياقها ، معنى نورانياً ، في ضوئه ينبغي أن ينظر إلى موضوع البحث . فأتاح له ذلك أن ينقد التراث الضخم الذي خلّفته الفلسفة في عهدها القديم . كما أتاح له أيضاً أن يكلل هذه الفلسفة بعلم لاهوتي ، هو في الآن نفسه علم وحكمة . ولم يكن ذلك بتجاور ولا بالتصاق اصطناعي ، بل كان بتواصل داخلي عضوي .

ذلك بأنا شاهدنا أرسطو يلجأ ، لكي يبرز أقيسة العلم المختلفة ، إلى التمييز بين الاختلافات التي تعتري درجاتِ التجريد في المثال المعلوم ،

= (جوفيزي ، ١١ أيلول ، ١٩٣٢) . ولقد وضع الأب بودو الفرنسيسكاني لائحة كاملة في « أنطونيا كوم » ١١ ، (١٩٣٦) ، ص ٤٨٧ — ٥٥٢ . انظر أيضاً الملاحظات المتعلقة بالمراجع ، مع حكم فيها ، عند جلسون في « روح الفلسفة الوسيطية » .

أو بالأحرى درجات تنزيه عن الهيولى . فانتهى بذلك إلى معرفة الحق بعلومه الثلاثة : علم الميتافيزيقا والرياضيات والطبيعيات . وهي علوم تتباين تبعاً لتباين النور الموضوعي « الذي يلابس المعلوم » . والقديس توما يضيف إلى هذا النور المأخوذ من جانب المعلوم – وفي سياق النظرة ذاتها – « النورَ الذاتي » ، إيماناً كان أو عقلاً ، المنتشرَ على المعلوم منبعثاً من الذات العالمة . فالإيمان ارتفاعٌ يعلو بالعقل ، أو قُلْ : هو إشعاع العقل بنور يَرِد عليه ويتيح له أن يدرك نوعاً من الحقائق لا يتسع لها هو وحده ، ولكنها من الحق وللحق : مثل الحقائق الطبيعية . وهكذا يشتمل العلم على جملة من العلوم يصِل بعضَها ببعض ترتيبٌ في الدرجات ونظام محكم التنسيق ، لاتصال بعض أغراضها ببعض .

كيف يتحقق هذا الاتصال ، أو هذا الترتيب التصاعدي الذي يندرج فيه الشيء تحت تأثير الذي فوقه اندراجاً تنازلياً ؟ إنه اتصالٌ يُحدَّد إما بالغاية ، وإما بالأصول وحدها ، وإما بالموضوع والأصول في آن واحد .

١ – يندرج علم تحت علم آخر بحكم الغاية إذا ما كان الأول مستقلاً ، ولكنه يمدّ الثاني بمواد تسخَّر تسخير الأدوات . أو بتعبير آخر : يتعلّق الأول بالثاني تعلّق المسخَّر بالمسخِّر . كذلك تراد مثلاً مهنة الجندية للسياسة ، وتراد العلوم اللسانية أدوات يستخدمها المُفَسّر لقراءة النصوص الدينية . لكنّ في ذلك اندراجاً تنازلياً بمعنى غير حقيقي ، لأن التعلّق لا يؤثر على مبادئ العلم « المستخدَم » : فإن العالم بالصرف والنحو لا يحتاج إلى المفسر ليكتشف قواعد علمه .

٢ – ويندرج علم تحت علم آخر بحكم الأصول وحدها ، إذا أخذ الأول أصوله من الثاني الذي يكشف له عنها « بحيث لا يحلل العلم

الأول نتائجه من تلقاء ذاته إلى مبادئ معروفة أو بينة جلية بحد ذاتها »[1] .

٣ — ويندرج أخيراً علم تحت آخر بحكم الموضوع إذا « كان موضوع العلم المندرج أو غرضه يضيفان فرقاً عرَضياً إلى العلم الذي فوقه » . فلعلم السمع مثلاً ، وهو علم مندرج تحت علم الحساب، غرض علم الحساب بالذات ، أعني العدد ، ولكن مع فارق العدد الصوتي . وكذلك علم الأبصار : فهو علم مندرج تحت علم الهندسة ، وغرضه الخط الإبصاري .

هذا ولنطبق هذه المبادئ على تقسيم العلوم . فإن التمييز بحكم « النور الذاتي » يتيح لنا إثبات ترتيب بين نوعين من العلم : نوع العلم بالإيمان ، ونوع العلم بالعقل :

١ — ذلك بأن نور الإيمان يتيح إدراك حقائق جاء بها الوحي ، يعجز عن إدراكها العقل وحده . وهذا النوع من المعارف يحدد نوعاً من العلم له نوره الموضوعي الخاص : ألا وهو نور الوحي الإلهي بالذات الذي يتلقى مبادئه من حقائق الإيمان ، ويكون نوره الذاتي نور العقل بعد أن سطع فيه نور الإيمان[2] .

٢ — أما النور الذاتي في العقل وحده فإنه ينتشر على مجال المعرفة الطبيعية كلها ، ويتنوع بتنوع أقيسة العلم الثلاثة التي نظرنا فيها عند أرسطو . وفي هذا المجال تكون الميتافيزيقا العلم الموجّه الأعظم . فهي التي ترعى مبادئ العلوم الأخرى ، وهي ، في مستواها نفسه ، حكمة حقاً .

ومبدأ النور الذاتي إذا طُبّق على علم اللاهوت في روابطه بأجزاء

---

١ سوف نرى في فصل مقبل أن علم اللاهوت يصبح بذلك خاضعاً ، في مبادئه ، لعلم « أهل السعادة » .

٢ انظر في ما يلي الجزء الثالث ، فصل ١ .

العلم الأخرى ، أتاح تعيين علاقات المراتب التي تربط بعض هذه العلوم المختلفة ببعض . فما عسى أن يكون موضوع علم اللاهوت ؟ إنه الله . أو ليس لدينا هنا موضوع «علم الإلهيات» أيضاً ؟ يجيب القديس توما عن هذا الاعتراض : ينظر علم اللاهوت في الله بحكم الألوهية بالذات ، وينظر إليه أيضاً من حيث يشتمل الوحي الضمني عليه تعالى ، مستلزماً الإيمان بذلك . أما الميتافيزيقا فتنظر في الله من حيث هو أول الأسباب ، وخاتمة الأبحاث الفلسفية ونتيجتها . ففي نظر العالم اللاهوتي كان الله ، أصل الانطلاق في البحث ، «أمراً مسلماً به» ؛ بينما كان ، في نظر العالم بالإلهيات ، مرحلةً نهائية واكتشافاً . فلقد انقلبت النظرة إلى البحث رأساً على عقب . كذلك القول في المخلوقات : أما العالم باللاهوت فيسعه أن ينظر فيها من حيث تتعلق بالله ، فتقع حينئذ تحت نور العلم اللاهوتي ، وأما العالم بالميتافيزيقا والعالم بالطبيعة فيعالجانها بحد ذاتها : يردّها الأول إلى مبادئ الحق الأولى ، والثاني إلى سببها الخاص المباشر . فلا مجال للالتباس بعد ذلك ، إذا نظرنا إلى المبادئ على الأقل : ذلك بأن الواقع يدل على أن بعض اللاهوتيين القاصرين لن يفوتهم أن يُلبِسوا بين صور المعلومات أو يجنحوا إلى التلفيق .

أما العلوم ، بالمعنى العصري ، فلا تنظر إلا في «وجه» من وجوه الحق ، ومن زاوية العقل فقط . وذلك يؤدي إلى ما يشرحه القديس توما بقوله[1] : «إن العلم باللاهوت يتسع لبعض الأساليب الفلسفية ، لا بمعنى أنه يحتاج إليها ، بل ليزيد في إبراز ما تعالجه هذه العلوم ذاتها: لأن علم اللاهوت لا يتلقن مبادئه من العلوم الأخرى بل من وحي من الله مباشر ... فيسخّر العلوم الأخرى له على أنها دونه مقاماً ، وهي خدم بين يديه ، مثلما أن المهندسين البنّائين يسخّرون عمّالهم ، والسلطة المدنية جيش البلاد» . ولا يرى القديس توما هذا الاندراج الذي بمقتضاه يقع

---

١ باب ١ ، مسألة ١ ، مقال ٥ المقطع ٢ .

بعض العلوم تحت بعضها الآخر حطّاً من «شأن» علم قط . فإن في ذلك مجرّد اندراج يتناول موضوع العلم ، وهو يدل — إن اعترفنا لعلم اللاهوت بحقيقة موضوعه — على العلاقة التي تصل حقاً بعض الاشياء ببعض : الله ، المخلوقات كلاً ، أجزاء الخلق . هذا مع العلم بأن علم اللاهوت لا يرضى بنتيجة جاءت من العلوم الإنسانية إلا بعد أن يحكم فيها على ضوء الوحي . ذلك بأنه ، كما يقول القديس توما : « ليس لعلم اللاهوت أن يثبت مبادئ العلوم الأخرى ، بل له أن يبدي فيها حكمه . فإن كل ما وجد في علم ما مخالفاً للحقيقة التي يعلمها العلم المقدس يجب رده لأنه كاذب [1] » .

ودونك الآن ، استناداً إلى تلك المبادئ ، كيف يصنف أتباع القديس توما المعاصرون العلومَ المختلفة بالنسبة إلى علم اللاهوت ، مع تقسيات علم اللاهوت ذاته . والاصطلاح «علم» مأخوذ هنا بأقوى معانيه ، أي المعرفة اليقينية بوساطة العلل . ولذلك لا نذكر في جدولنا التاريخ وفقه اللغة وما سواهما .

تصنيف العلوم في المسيحية :

أ — العلوم في مستوى الطبيعة :

— آلة العلوم : المنطق

(١) — العلوم النظرية :

١ — علم الحق من حيث إنه حق : الميتافيزيقا (في المرتبة الثالثة من التجريد الذهني) .

— الانتولوجيا (النظر في موضوع الميتافيزيقا بالذات) .

١ الخلاصة اللاهوتية باب ١ ، مسألة ١ ، مقال ٦ ، مقطع ٢ . يجب ألا نخلط بين علم اللاهوت والعلماء باللاهوت . أما العلماء فإنهم ربما تجاوزوا ، من غير حق ، نتائج علمهم وأبوا أن يقبلوا بعض النتائج العلمية . فعليهم هم أن يعودوا إلى بحثهم بنظر جديد .

– الميتافيزيقا الانعكاسية (الفلسفة النقدية ، وفلسفة العلوم) .
– النظر في مبدإ الحق (علم الإلهيات) .

٢ – علم الكم بحد ذاته . الرياضيات [١] (في المرتبة الثانية من التجريد الذهني) .

٣ – علم الحق متحركاً.الطبيعيات (في المرتبة الأولى من التجريدالذهني).

– فلسفة الطبيعة (النظر الانتولوجي في الحق متحركاً) .

– العلوم الفيزيائية والطبيعية (بما فيها علم النفس التجريبي.)

(١) – العلوم العملية .

١ – علوم العمل الفلسفة الأخلاقية ؛

وعلوم أخلاقية مختلفة (علم اجتماع ، اقتصاد سياسي ، علم الطباع ، وهلم جراً) .

٢ – علوم الفعل أو الإبداع : فلسفة الصناعة ، والصناعاتالمنهجية المختلفة .

ب – العلوم من مستوى ما فوق الطبيعة :

(المنهجيات التعاونية التي لا يقع عليها نور العلم اللاهوتي بحد ذاته ولكنها تتسع لأن يلحقها بـه ويضمها إليه : علم لغات الكتاب المقدس ، تفسير الكتاب المقدس ، جغرافية بلاد الوحي ، علم الآثار في هـذه البلاد ، علم المستندات القديمة ، علم الكتابات ، وعلم النقوش الخ ..)

---

١ إن هذه المرتبة الثانية من التجريد الذهني ما تزال ، في عصرنا ، تستميل العلوم الفيزيائية والطبيعية التي أخذت تكتسب شيئاً فشيئاً « حكماً علمياً » ، بمعنى اللفظة العصرية . أعني أنها تنتقل من طور الأطر التجريبية إلى طور الأطر القياسية المحضة . والمثل الأوضح في ذلك هو مثل الفيزياء الرياضية. انظر ماريتان ، « درجات المعرفة » ، ص ٧٨ – ٩٣ .

١ — الوظيفة الانعكاسية والدفاعية : علم اللاهوت الركني .

٢ — النظر النقدي في مسلّمات الوحي : علم اللاهوت الوضعي .

٣ — التخريج النظري وتنظيم مسلّمات الوحي ، ويندرج فيه تاريخ نجاة الإنسان ، وهذا هو علم اللاهوت النظري الذي ينقسم إلى :

أ — علم العقائد .

ب — علم الأخلاق ، ويندرج فيه علم اللاهوت الروحي .

خـــاتمة

والآن ، ها هي ذي بعض النتائج التي يسعنا ، في ما يبدو ، أن نستخرجها من أبحاثنا السابقة :

١ — يقوم تصنيف علم اللاهوت والفلسفة في المسيحية على مبدإ تأخر الشيء عن غيره ، أو اندراجه تحت غيره . وهو مبدأ يؤخذ من « الضوء » — العقل وحده ، أو العقل وقد ارتفع الإيمان به — الذي عليه كان البحث جارياً . أما في علم العقائد الإسلامي ، وفي التصنيفات التي تعين للكلام منزلته حقاً ، فمبدأ التصنيف مأخوذ تارة من التمييز بين العقل والنقل وطوراً من التمييز بين العلوم الدنيوية والعلوم الأخروية ، كما هو الأمر ، مثلاً ، في تصنيفات الغزالي . وقد أدّى ذلك بالتقسيمات الإسلامية المختلفة للعلوم ، ولو لم تزل محتفظة في بعض أجزائها « الدنيوية » بآثار من المنقول عن المفكرين القدامى ، إلى ألا تلتقي مع التصنيفات التي تحققت في المسيحية . فإن النظرة التي تُلتزم هنا ، غير النظرة التي تُلتزم هناك ، على أن كلتا النظرتين تُحدَّد ، في ما نرى ، بما يقتضيه مدلول الايمان لدى الطرفين . فهذا المدلول موضّح بدقّة ، يستخدم

بمنزلة الغَلَق في تنظيم العلم عند المسيحيين ، ثم لا يستخدم في الإسلام مع التقيد بالقيم ذاتها . وربما كان ذلك سبباً لما واجهه أشد المؤلفين تأثراً بالفكر الإغريقي ، بعض الأحيان ، من المشاق لمّا أرادوا أن يعينوا لعلم الكلام منزلته .

٢ — لقد فات هؤلاء المؤلفين مبدأ باطن يبنون عليه تصانيفهم ، أو على الأقل كان هذا المبدأ في تغير مستمر بين مؤلف وآخر . فتقاربت بذلك تصانيف المسلمين من التصانيف الحديثة في الغرب ، مثل تصانيف أوغست كونت وسبنسر ، حيث جاء قياس التصنيف وصفياً قائماً على التجربة العفوية خاصة [١] . وقد أدى ذلك إلى شيء من التوتر وإلى

١ نعرف أن أوغست كونت استند إلى قاعدته المشهورة في الحالات الثلاث اللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والوضعية) فقصر تصنيفه على العلوم الأساسية النظرية ثم على العلوم العامة من بين تلك العلوم الأخيرة . (انظر « دراساته في الفلسفة الوضعية »، الطبعة الثانية ، ١٨٦٤ ، ج ١ ، ص٦٠). والحصول على تصنيف طبيعي ووضعي للعلوم الأساسية ينبغي أن نطلب مبادئه من المقارنة بين الظواهر . على أن موضوع تلك العلوم هو اكتشاف القوانين التي تربط بعض الظواهر ببعض ، بحيث يصبح العلم هو هذا الاكتشاف ذاته . والذي يريد كونت أن يحدده « هو الترابط الحقيقي بين الأبحاث العلمية المختلفة . لكن هذا الترابط لا ينتج إلا من ترابط الظواهر التي تقابل تلك الأبحاث . » (المرجع ذاته ، ص ٦٨) . وللوصول إلى هذه الغاية ، يلاحظ كونت أنه يسعنا أن نصنف الظواهر التي يمكن تبينها « ضمن عدد صغير من المقولات الطبيعية . وهي مهيأة بحيث يستند النظر العقلي في كل مقولة منها إلى معرفة القوانين البارزة في المقولة التي سبقتها ويصبح بذلك هو الأساس للنظر في المقولة التالية . ثم إن هذا الترتيب محدد بما تكون الظواهر عليه من درجة التبسيط ومن درجة التعميم . وهذا هو الذي ينتج عنه ترابطها المتواصل ، الذي يؤدي إلى سهولة النظر فيها قليلا أو كثيراً » . (المرجع ذاته) . فلا ريب أنا نجد عند كونت اهتماماً بتصنيف عقلي ، لكنه تصنيف لا يزال مقياسه تجريبياً لأنه خاضع لنزعة المؤلف الوضعية في النظر ، وهو يأبى التجوال بمجال الميتافيزيقا . ولقد أفضى الأمر بكونت إلى التصنيف التالي :

الرياضيات (حساب هندسة ، ميكانيكا عقلية) .

علوم الأجسام الخام : علم الفلك (الفلك الهندسي ، الفلك الميكانيكي) ، علم الفيزياء =

اختلافات في النظام المتقيد به حتى في إحصاء العلوم . فالغزالي مثلاً ، يذكر الرياضيات في طليعة العلوم العقلية ، على حين يتحوّل بها ابن خلدون إلى المرتبة الأخيرة .

ملحق

حلقات الدراسة في الجوامع الكبرى

لكي نتيح للقارئ أن يتبين مكان تعليم علم الكلام اليوم من تدريس العلوم كلها في الكليات الدينية ، نتقدم في ما يلي ببيان عن البرامج الأخيرة المقررة في الأزهر (قانون رقم ٤٩ سنة ١٩٣٠ . انظر REI ، ١٩٣١ ، ص ٢٤١ — ٢٧٥) . أما في ما يتعلق ببرامج الزيتونية في تونس فراجع المقال القيم الذي وضعه بْرِنْشْوِيْغ في EI المقال « تونس » . إن الدروس الدينية في الأزهر توزع على أربع حلقات متتالية : ابتدائيــة

= (علم الأثقال ، علم الحرارة ، علم السمع ، علم الأبصار ، علم الكهرباء) . علم الكيمياء (غير العضوية ، العضوية) .

علوم الأجسام المنظمة : علم الفيزيولوجيا ، علم الفيزياء الاجتماعية .

• أما سبنسر فنقد تصنيف كونت نقداً عنيفاً ، وحاول أن يثبت أن الترتيب الذي يجعل هذا المؤلف عليه تتابع العلوم ، وان كل ترتيب يسعنا أن نجعلها عليه ، لا يمثل كلاهمـا ارتباط تلك العلوم المنطقي ، ولا ارتباطها التاريخي (« تصنيف العلوم » ، الترجمة الفرنسية ، الطبعة الرابعة ، ١٨٨٨ ، ص ١) . فيقترح سبنسر تصنيفاً وضعياً : علم تجريدي ذهني (منطق ، رياضيات) ، علم تجريدي تجسيمي (ميكانيكا ، فيزياء ، كيمياء ، الخ ...) ، علم تجسيمي (فلك ، جيولوجيا ، علم نفس ، علم اجتماع) .

(أربع سنوات) ، ثانوية (خمس سنوات) ، عالية (أربع سنوات) ، اختصاص . في نهاية الحلقة العالية يحرز الطالب شهادة « العالم » .

الحلقة الابتدائية :

العلوم الدينية : فقه ، أخلاقيات دينية ، حفظ القرآن وتجويد ، توحيد (كلام) ، سيرة النبي .

العلوم اللغوية : قراءة واستظهار ، إنشاء ، صرف ونحو ، إملاء وخط .

العلوم الأخرى : تاريخ وجغرافيا ، هندسة عملية ، مبادئ العلم والصحة ، قواعد الإملاء .

الحلقة الثانوية :

العلوم الدينية : فقه ، تفسير ، حديث ، علم العقائد (كلام) ، حفظ القرآن .

العلوم اللغوية العربية : صرف ونحو ، بيان ، عروض ، قراءة واستظهار ، إنشاء ، أدب عربي .

العلوم الأخرى : رياضيات (حساب ، هندسة ، جبر) فيزياء ، كيمياء ، تاريخ طبيعي ، منطق ، تاريخ وجغرافيا ، أخلاقيات وتربية مدنية .

الحلقة العالية : بعد الحلقة الثانوية يختار الطالب إحدى الكليات العالية الثلاث :

كلية اللغة العربية : نحو ، علم وَضْع ، صرف ، منطق ، بيان وبديع ، أدب وتاريخ الأدب ، تاريخ العرب في الجاهلية ، تاريخ

الشعوب الإسلامية ، تفسير ، حديث ، الأساليب الفقهية ، فقه اللغة .

كلية الشريعة : تفسير ، حديث (متون الحديث ، رجال الحديث ، مصطلح الحديث) ، أصول الفقه ، تاريخ التشريع الإسلامي ، المقارنة في المسائل الكبرى بين المذاهب الفقهية المختلفة ، فلسفة التشريع ، أدب عربي ، بيان وبديع ، منطق .

كلية أصول الدين : علم الكلام ، مع الرد على الأضاليل المنتشرة في عصرنا ، المنطق وأدب المناظرة ، فلسفة مع رد النظريات المخالفة للدين ، أخلاقيات ، تفسير ، حديث ، أدب عربي وتاريخ أدب ، تاريخ الإسلام ، بيان وبديع .

الفصل الثالث

بنية المقالات

أتاح لنا الفصل السابق أن نعين للكلام منزلته من العلوم الإسلامية بوجه عام . وينبغي لنا الآن أن نتابع تحليلنا ماضين من الظاهر إلى الباطن ، فنواجه ما تشتمل عليه المقالات ، بحد ذاتها ، من المشكلات مرتبطاً بعضها ببعض . ذلك بأن للتصميم العضوي الذي يتقيد به الكتاب من الأهمية – على الأقل – ما للمواد التي يعالجها ، وهذا أمر ظاهر للعيان . ولا سيما لأن « المثال » بالمعنى الأرسطي ، هو الذي يخلع ، على ما كان حقاً ، المعنى الذي يدل عليه والوجه الذي يقوم عليه[1] .

---

[1] لقد أرادوا أن يميزوا الروح السامية ، وبالتالي الروح العربية ، بأن طابعها الفكري هو التجزئة أو التحليل تقابل به طابع « الجمع » أو التأليف الذي تمتاز به الروح الآرية . انظر التوسعات التي يسترسل فيها ليون غوتييه في « المدخل إلى النظر في الفلسفة الإسلامية » ، (باريس ، لورواه ، ١٩٢٣) حيث يحلل مظاهر تلك النزعة في الميادين المختلفة التي بدت فيها الحياة الفكرية والحياة الاجتماعية . ولقد وافق على هذا الرأي بعض المفكرين المصريين فيما يظهر . يلاحظ أحمد أمين مثلا في « فجر الإسلام » أن العرب ينزعون إلى إقامة تجاور بين الصور في كتاباتهم : « فأما نظرة شاملة إلى الشيء وتحليل دقيق لأسسه وعوارضه، فذلك ما لا يتفق والعقل العربي » (ص ٤٢) . ولقد يلاحظ هذا الخلو من الروح التأليفية في الشعر بقدر ما يلاحظ في المصنفات النثرية (ص ٤٢ – ٤٣) . أفيجب أن نصل بين هذا الطابع « التجزيئي » الذي يظهر في الفكر الإسلامي ، وبين التصور « الذري » القائم على الانفصال الذي نتبينه في =

على أن الهيولى والمثال هنا مختلفان في أصلها . فالذي يمد « بالهيولى » كما أشرنا إلى ذلك في فصلنا الأول ، إنما هو مضمون القرآن ذاتـه والحديث والمسائل المختلفة التي أثيرت أثناء الخلافات السياسية في القرن الأول الإسلامي . ولنا أن نقول : إنهـا مـادة أولية لم يكن بد من تخريجها . ذلك بأن علماً لن يقوم ما لم يشرف عليه مبدأ موجه ، أو نظرة شاملة عضوية تضم المسائل المختلفة ضماً محكماً وتخرج بها بنياناً كاملاً إذا أسس بتنظيمات داخلية . فأنى لعلم الكلام « مثاله » ، ومـا عسى أن يكون المبدأ التنظيمي الذي يخلع على المقالات في علم العقـائد الإسلامية مظهرها الذي تنفرد به ؟ هذا هو السؤال الذي ينبغي لنا الآن أن ننظر فيه .

وهذا الأمر ليس دائماً سهل المنال . وإذا كان الاهتمام بالتصنيف ، في المقالات المتأخرة ولا سيما منذ الغزالي ، يكفل للمؤلفات بنياناً واضح الخطوط ، فإنا نشاهد في البداية شيئاً نتصوره وقد يصعب علينا ، لأول وهلة ، أن نتبين فيه تصميماً جُمْلياً . قلنا : « لأول وهلة » ، ذلك بأنا إن أمعنا النظر ، على ضوء التصنيفات المتأخرة ، تأتّى لنا أن نتبين — حدساً وتخميناً — معالمَ هذه التصنيفات مدفونة في التخطيطات الأولى التي بلغتنا عنها . وإن عنى قولنا هذا شيئاً فإنما يعني أنا ننظر هنا أيضاً إلى الأشياء من زاوية نشوئها . نقبل أولاً على النظر في بعض الصيغ القديمة للعقيدة فنجد فيها ، في جمل قل إيجازها أو كثر ، أمهاتِ العقائد الإيمانية قـد كثفت تكثيفاً . ثم ننتقل إلى جملة من المؤلفات التي وضعت في الجدل

= الميتافيزيقا الأشعرية ؟ انظر الاقتراحات المفيدة التي يبديها ماسينيون في « كيف نرد إلى أساس واحد مشترك درس الثقافتين ، العربية واليونانية اللاتينية » ، (آداب القيم الإنسانية ، دفتر ٢ ، ١٩٤٢) . ولقد يأتي هذا الفصل المخصص للمستويات الفكرية تمثيلا ، في مجال العلم اللاهوتي ، لهذه الآراء المختلفة كلها .

أو في الفرق ، فتلفت انتباهنا إلى النواحي الحساسة . ونحاول بعد ذلك أن نتبين الوجه الذي تقيد به المعتزلة في وضع مسائلهم ، إذ أن هذا الوجه هو الذي لعب الدور الذي نعرفه في الاخراج البِنْيَوي الذي قام عليه علم الكلام . ثم نجري مع عشرة من بين المؤلفين المشاهير سلسلة من المقارنات لكي ننتهي إلى المقالات ذات النمط الواحد التي ظهرت في عهد الجمود المتأخر . ثم نتقدم في المقطع الآخر ، بنظرة عابرة ، إلى الوجه الذي عمد اليه علم اللاهوت الكاثوليكي في تنظيم مقالاته المختلفة تنظيماً عضوياً .

- ١ -

العقيدة في صيغها الاولى [1]

خلافاً للفلاسفة أو رجال السياسة ، لا يباشر مؤسسو الأديان أعمالهم ببيان يعرضون فيه لمبادئهم مؤتلفاً بعضها مع بعض . فإن عليهم أن يبلغوا « رسالة » أول شؤونها أن تكون بسيطة ، في متناول الجميع ، موجهة

---

١ عن صيغ العقائد الأولى في النصرانية انظر DTC « الرسل » (قانون) ، ج ١ ، عمود ١٦٦٠–١٦٧٩ ؛ كيريه « تاريخ فكر الآباء » ، ج ١ ، ص ٣٧ – ٤١ . لا ريب أنا نتظر هنا ، في الإسلام إلى صيغ العقيدة في عهدها الأول فقط . ومفيد جداً أن ينظر في ما اعترى هذه الصيغ من تطور على مر الزمان ، ابتداء من التي تدرس هنا إلى كتب التعليم الديني العصرية في المدارس الحكومية المصرية .

وإنا نجد عند حاجي خليفة « كشف الظنون » ، (الطبعة التركية الحديثة ، ج٢ ، ١١٤٢–١١٤٩) لائحة بالصيغ العقدية المشهورة مع تفسيراتها العديدة (حتى القرن السابع عشر – توفي حاجي خليفة في ١٠٦٧هـ – ١٦٥٧م) . وإنا نذكر من أشهر هذه الصيغ :

الطحاوي (٣٢١ هـ – ٩٣٣ م) « بيان السنة والجماعة » ، حلب ١٣٤٤ هـ – ١٩٢٥ م ، مع شرح « كتاب شرح الطحاوية في العقيدة السلفية » ، ترجمة المانية في «هل» ، « من محمد إلى الغزالي » ، يينا ، ١٩١٥ ، ص ٣٩ تابع .

الغزالي « الرسالة القدسية » ، (« إحياء » ، باب ثان ربع أول) التي جاء « الاقتصاد في الاعتقاد » توسيعاً لها . ولقد نشر النص أيضاً بوكوك « نموذج من تاريخ العرب » . =

أولاً إلى القلب الذي لا بدّ أن تؤثر فيه . أمــا الشروح فتـأتي بعـد ذلك عندمـا تربو الخميرة بالعجين الذي أدخلت فيه وتواجهها مقاومة ما.

ولم ينج الإسلام من هذه القاعدة العامة : فلقد أشرنا في فصلنـا الأول إلى أن طابع القرآن هو نزوله مقطعاً وتنجيمه وفقاً للظروف [1] . إن القرآن يجهر قبل كل شيء بالتنزيه والتوحيد وينذر في آيات من نار هول اليوم الآخر ، معلناً أن محمداً رسول الله قد جاء خاتمـاً لوحي موسى وعيسى . وما عسى أن يطلب النبي من الذين يريدون أن يكونوا أتباعه ؟ أن يؤمنوا أن لا إله إلا الله الأحد وأنه رسول الله . فلم تكن

= النسفي (نجم الدين عمر) ، توفي عام ٥٢٧ هـ (١١٤٢ – ١١٤٣ م) « العقائد النسفية » نشرها كورتون (لندن ١٨٤٣) وترجمها إلى الانكليزية ماكدونالد في « علم العقائد الإسلامي ص ٣٠٨ – ٣١٥ ، حيث أشار إلى المواطن التي يختلف فيها المؤلف، وهوماتريدي، عن الأشعري . ولقد شرحت هـذه العقيدة وفسرت غير مرة . انظر خـاصة شرح السـعد التفتازاني (٧٩١ هـ – ١٣٨٩ م) مع حواشي الخيالي (٨٦٠ هـ – ١٤٥٦ م) ، وشـرح القسطلاني (٩٠١ هـ – ١٤٩٥ – ١٤٩٦ م) . ترجمة فرنسية في موردجا دوهسون « الجدول العام في السلطنة العثمانية » ، ج ١ ، باريس ١٧٨٧ – ١٧٩٠ ، وألمانية وضعهـا زيفلر بعنوان « تعليم ديني تركي » ، ١٧٩٢ .

السنوسي « العقيدة الصغرى » ، ترجمها إلى الفرنسية لوسياني ، الجزائر سنة ١٨٩٦ ، (انظر « فلسفة الشيخ السنوسي من خلال عقيدته الصغرى » لدلفين ، **JA** ، سلسلة ١٠ ، ص ٣٥٦ – ٣٧٠) . وتتعلق بها عقيدة الفضالي (المتوفى عام ١٨٢١) ، شيخ الباجوري، ترجمها إلى الانكليزية ماكدونالد في « علم العقائد الإسلامية » ٣١٥ – ٣٥١ ، وإلى الألمانية هورتن في « التعليم الديني المحمدي : عقيدتا الفضالي والسنوسي بترجمتها وشرحها » ، بـون ١٩١٦ (نصوص قصيرة للمحاضرة والتمرين ، طبعها هانس ليتزمان ، دفتر ١٣٩) . ولقـد ذكر غرسين ده تراسي « الإبانة عن الإيمان الإسلامي » ، باريس ١٨٢٢ ، ترجمة « عقيدة » منتشرة في تركيا ، هي عقيدة برجاوي (المتوفى عـام ١٥٧٣) . ولقد اتخذها بكر أساساً لبيانه عن العقيدة الإسلامية في مقاله « الإسلام » في دائرة المعارف « الدين في الماضي وفي الحاضر ». انظر أيضاً **EI** مقال « عقيدة » (كارا ده فو) .

١ فصل ١ ، ص ٤٠ .

عقيدة بالمعنى الحقيقي ، لا في القرآن ولا في الروايات الأولى التي جاءت في عهد الجهاد [1] .

إلا أن عقوداً لم تكد تنقضي بعد موت محمد حتى كان الدين الجديد قد انتشر ونشأت قرائنه السياسية والاجتماعية . فساق ذلك كله أئمة الأمة إلى صوغ معالم الإسلام الجوهرية وتلخيصها في شهادة عن الإيمان يسهل النطق بها وحفظها . وإنا لنجد في مسانيد الحديث بعض هذه الصيغ [2] .

---

1. إن القرآن ، مع ذلك ، يحتوي على مقومات الشهادة ، (إنظر ڤنسنك « العقيدة الإسلامية » ، ص ٤ – ٥) . انظر قرآن ٢ : ٢٥٦ ؛ ٢٧ : ٢٦ ؛ ٢٨ : ٨٨ الخ ... (الجزء الأول من الشهادة) . ثم ٤٨ : ٢٩ ؛ ٧ : ١٥٧ (إثبات نبوة محمد) . أما عناصر العقيدة في ذاتها ، فانظر ٢٨ : ٢٨٥ ؛ ٤ : ١٣٥ ؛ ٤ : ١٥١ . راجع سنوك هورغرونيه « ترجمة جديدة لحياة محمد » ، RHR ، ١٨٩٤ ، حيث تجد تحليلا للعناصر العقدية الدينية ، في تعاليم محمد الأولى : « أما تعريف الإسلام بأنه قائم على خمسة أركان (الشهادة والصلاة والصوم والحج ، والزكاة) ، فمن المحتمل أنه نسب إلى النبي فيما بعد ، عندما أخذوا يصقلون حقيقة المفهوم الديني . لكننا لسنا أقل تبيناً أن ثلاثة من التكليفات الأساسية – الشهادة ، والعبادات ، والصوم – كانت ، منذ أوائل الإسلام ، في نظر محمد وصحبه ، الأدلة التي يمكن ردها على أن الدين الذي يلجأ اليها هو دين منزل . فلم يسعهم أن ينتظروا طويلا ريثما يضعون تنظيماً لهذه التكاليف لدى ممارستها » (ص ١ٵ٧) . وربما لم يعتمد الحج إلا بعد الصراع مع اليهود . أما الزكاة فهي من صلب التكاليف الثلاثة الأولى .

ثم إن رسائل محمد إلى ملوك عصره والوثائق السياسية تتيح لنا معرفة الشروط التي كانت تفرض على القبائل للدخول في الإسلام أو لإقامة العلاقات السياسية معه . انظر ڤلهوزن « خطوط واعمال » ، ٤ ، رقم ٣ ، ص ١٩٤ – ١٩٧ ، حيث تجد تلك الآثار مترجمة (وهي مذكورة عند ابن سعد ، طبقات ، ج ١ ، طبعة ميتڤوخ وساخو ، ص ٣٨ تابع) ، ويناقشها ڤلهوزن مثلما يناقش ويذكر ما حفظه لنا ابن اسحق ، والبلاذري ، والواقدي . ڤنسنك ، « العقيدة الإسلامية » ، (ص ٨ – ١١) ؛ يذكر أيضاً كايتاني « أبحاث في التاريخ الشرقي » ، ج ٣ ، ص ٢٣٨ تابع . انظر أيضاً ج. شيربر « رسائل بمعهد اللغات الشرقية في برلين » ، ج ١٩ تابع .

2. مثلا ورد عند مسلم (طبعة القاهرة ، ١٣٢٩ هـ ، ج ١ ، ص ٣١) أنهم سألوا النبي عن الإسلام فقال : « ألا تشرك بالله شيئاً وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان » ، ثم سألوه عن الإيمان ، فقال : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ولقائه ونبيه ، وأن تؤمن بالبعث والمعاد » .

وطابعها المشترك هو غياب كل تمييز بين الشعائر التعبدية وعلاقات الإنسان الباطنة مع الله .

ثم كان تطور الإسلام ، ومجاهدة القبائل المرتدة ، وجاءت الفتوحات ، ففرض ذلك كله التمييز بين الإسلام والإيمان . لقد يسع الناس أن يكونوا مسلمين مختلفين في أحوالهم ، وما كان للمظاهر أن تدل حتماً على الإيمان الباطن . ثم نشهد تحديد الإسلام في أركانه الخمسة بالمقياس العام التالي[1] : « بني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً » . فيبدو الإسلام بذلك أنه كل مؤلف من اعتقادات وأعمال . ولم يذكر الجهاد إلا بعد ذلك .

إلا أن الاهتداء إلى الإسلام دعا إلى إيجاد صيغة يسهل تداولها ، تلخص في ألفاظ يسيرة تلك الرسالة التي ينفرد بها الدين الجديد . فقامت الشهادة بهذه المهمة ، إذا نطق بها المهتدي الجديد انضم إلى الأمة الإسلامية انضماماً عضوياً : فهي شهادته أن « لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله » .

أ ـ الفقه الاكبر الأول [2]

إنها شهادة جاءت في أبسط صيغة ، ما دامت المنازعات تنشب بين أتباع معلم واحد مثيرة بعضهم على بعض . بيد أنه حينما يدب النزاع تنهض ، بطبيعة الحال ، فئة السنّة ، تريد توضيح موقفها بتكفير الذين لا يتقيدون بوحدته العضوية الكاملة . فأخذت صيغ العقيدة تظهر . وأول صيغة بلغتنا هي « الفقه الأكبر » .. وربما استهوانا الظن بأنها مجرد

---

١ أركان الإسلام . انظر ڤنسنك « العقيدة الإسلامية » ، ص ٢٦ وحاشية ٣ . عن الشهادة ، انظر EI ، مقال « تشهد » (ڤنسنك) ، و « العقيدة الإسلامية » ، فصل ٢ .

٢ ڤنسنك « العقيدة الإسلامية » ، فصل ٦ ، ص ١٠٢ — ١٢٤ .

تطور لعبارة الشهادة . كلا . فإنما كانت الشهادة مجاهرة بالانضمام إلى الأمة الإسلامية . أما العقيدة فهي شهادة خاصة لم يرد فيها ذكر التوحيد ولا نبوة محمد ؛ فهما أمران خارجان عن كل جدال . ودونك الآن هذه العقيدة [1] .

الفقه الأكبر الأول

قاعدة أولى : لا نكفّر أحداً بذنب ولا ننفي أحداً من الإيمان .

قاعدة ثانية : إنا نأمر بالمعروف وننهي عن المنكر .

قاعدة ثالثة : إن ما أصابك لم يكن ليخطئك ، وما أخطأك لم يكن ليصيبك .

قاعدة رابعة : لا نبرأ من أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم ولا نتولى أحداً دون أحد .

قاعدة خامسة : إنا نردّ أمر عثمان وعلي إلى الله وهو عالم السر والخفيات .

قاعدة سادسة : الفقه [2] في الدين أفضل من الفقه في العلم .

قاعدة سابعة : اختلاف الأمة رحمة .

قاعدة ثامنة : مَنْ آمن بجميع ما يُؤمر به ، إلا أنه قال : لا أعرف موسى وعيسى عليهما السلام أمِنَ المرسلين أم غير المرسلين فإنه يكفر .

قاعدة تاسعة : من قال : لا أعرف الله أفي السماء أم في الأرض فقد كفر .

---

١ انظر ترجمة النص في المرجع ذاته ، ص ١٠٣ — ١٠٤ . أما النص فراجعه في « الرسائل السبع في العقائد » ، الطبعة الثانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٦٧ هـ – ١٩٤٨ م .

٢ عن تطور المعنى انظر المقال المذكور لغلدزيهر في EI (مقال « فقه ») . فالفقه أصلا هو الفهم والمعرفة . : قرآن ، ٤ : ٧٨ ؛ ٦ : ٦٥ ، ٩٤ ؛ ٧ : ١٧٩ الخ ... انظر LA ، ج ١٧ ، ص ٤١٨ .

قاعدة عاشرة : من قال لا أعرف عذاب القبر ، فهو من الطبقة الجَهْمية والهالكية .

إنه ليصعب علينا أن نتبين صلة تربط بين هـذه القواعد المختلفة ربطاً محكماً . لا ريب أنها كلها ردّ عـلى المبتدعة في مواقفهم . فالمقصود بالقاعدة الأولى هم الخوارج ، إذ أنها تشير إلى مشكلة المذنب وإلى ما بين الإيمان والأعمال من علاقة ، على حين أن المقصودين بالقاعدة الثالثة هم القدرية الذين أثبتوا حرية الاختيار . أما القاعدة الرابعة فهي ردّ في وجه أنصار علي ، وتدعو القاعدة الخامسة إلى التروي والاتئاد في مسألة الثأر لعثمان . ثم إن لفظة الفقه في القاعدة السادسة لم تستخدم بمعناها الفني مما يدل على قدم عقيدتنا . هذا ولقد جاءت القاعدة السابعة رداً على موقف اليهود والنصارى ، وتبدو القاعدة التاسعة نفياً للغلو في الروحانية . أما القاعدة العاشرة أخيراً فإنها توضيح لبعض التفاصيل في الأمور الأخروية .

ب ـ وصية أبي حنيفة [1]

مع وصية أبي حنيفة أخذت المسائل الكبرى تتضح وترتسم معالمها . ونحن لا نجدها مصنفة تصنيفاً كاملاً في مجموعات متجانسة ، إلا أنا نشعر

---

١ انظر ڤنسنك « العقيدة الإسلامية » ، فصل ٧ ، ص ١٢٥ – ١٨٧ ؛ و « الرسائل السبع » المذكورة آنفاً . يبدو أنه يصعب في هذه الوصية احتمال صحتها (المرجع ذاته ، ص ١٨٥) . وليس لاتصال السند الذي تدل عليه بعض المخطوطات مـا يشهد له في محتوى النص ذاته . فيقترح ڤنسنك في مـا يتعلق بعدد القواعد (١٢) انه ربما جاء تقليداً لقانون الإيمان المسيحي . أمـا في ما يتعلق بتحديد التاريخ ، فيلاحظ المؤلف ذاته أولا أنه واضح أن « الوصية » متأخرة على « الفقه الأكبر » الذي يعود ، في جوهره على الأقل ، إلى أبي حنيفة (المتوفى عام ١٥٠ هـ – ٧٦٧ م) . فضلا على أنا لا نجد في « الوصية » مـا يؤذن بـه من جدال في الله وفي صفـاته . وأخيراً توحي بعض الاصطلاحات (مثل « كيفية » ، « تشبيه » ، « جهة ») المتعلقة بلقاء الله ، من عصر تستخدم فيه الأمة الإسلامية بعض اصطلاحات المجسمة، وإن لم تكن قد أخذتها بمعناها=

بعمل الجمع ينهض ويستعد . ولا جدوى في ذكر ما تضمنته هذه العقيدة كاملاً ، فهي تشتمل على نحو ثلاثين قاعدة [1] . وإنما حسبنا أن نضم بعض هذه القواعد إلى بعض أخذاً بالقضايا الكبرى ، على أن نذكر كل قاعدة مع رقم ورودها في العقيدة .

القضية الأولى : مسألة الإيمان . ورد في النص أن الإيمان هو ، في الآن نفسه ، إقرار باللسان ، وتصديق بالجنان ، ومعرفة بالقلب (١) ، وأنه ليس قابلاً لزيادة أو نقصان (٢) ، وأن المؤمن هو مؤمن حقاً والكافر كافر حقاً (٣) ، « وأن العاصين من أمة محمد كلهم مؤمنون وليسوا بكافرين » (٤) ، وأن « العمل غير الإيمان » (٥) . ثم أن الإيمان أخيراً يتيح تقسيم الناس إلى « ثلاثة أصناف : المؤمن المخلص في إيمانه ، والكافر الجاحد بكفره ، والمنافق » (١٤) [2] .

القضية الثانية : مسألة القَدَر ، وقد تناثرت دعاويها بين قواعد العقيدة كلها . والوصية تصرح أولاً في وجوه « الثَّنَوِية » أو القدرية بأن تقدير الخير والشر كله من الله تعالى (٦) ، وأن العبد مع أعماله وإقراره مخلوق » (١١) لأن « الخلق لم يكن لهم طاقة ، وهم ضعفاء عاجزون » (١٢) . ثم « إنها تقرّ بأن الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل ولا بعد الفعل » (١٣) . وأخيراً ، إن الله هو الذي أمر « القلم » الروحاني « أن يكتب » (١٧) ،

= الحقيقي . وابن حنبل هو الممثل البارز لهذا الموقف . « فيبدو من ذلك كله أن « الوصية » تعود في وضعها إلى فترة تقع بين أبي حنيفة وأحمد بن حنبل ؛ والمحتمل أنها من النصف الثاني من هذه الفترة » ، (« العقيدة الإسلامية » ، ص ١٨) أعني أنها من أوائل القرن التاسع الميلادي .

١ انظر ترجمة النص كله في « العقيدة الإسلامية » ، ص ١٢٥ – ١٣١ . والنص في « الرسائل السبع » المذكورة آنفاً .

٢ إنه لقب أطلقه النبي على الذين كانوا ، أثناء إقامته في المدينة ، يتظاهرون بالإسلام ولا يعقدون عليه قلوبهم .

أعني انه تعالى هو الذي يحدد «ما هو كائن إلى يوم القيامة» .

وبقضية القدر ترتبط ارتباطاً وثيقاً ، كما سيتبين لنا بوضوح بعد ذلك ، قضية أفعال الإنسان . ذلك بأن عمل الإنسان متعلق تعلقاً مطلقاً بإرادة الله ، والعلاقة بين الطرفين عند القيام بالعمل الواحد إنما هي المشكلة الحاسمة التي يعالجها علم الأخلاق النظري . كما أنه ، مع القول بالقدر ، يُصرّح هنا أيضاً بالتمييز بين «الأعمال الثلاثة : الفريضة والفضيلة والمعصية» . ثم يلي ذلك إثبات نحو عشرة من الأمور لتوضيح الاعتقادات الأخروية : عذاب القبر (١٨) ، سؤال منكر ونكير (١٩) ، الجنة والنار (٢٠ – ٢٧) ، الميزان (٢١) ، قراءة الكتاب (٢٢) ، وإحياء النفوس وبعثها (٢٣) ، ولقاء الله مع أهل الجنة (٢٤) ، وشفاعة النبي (٢٥) واستواء الله على العرش (٨) .

وتَرِدُ أخيراً قضية القرآن ، مخلوق هو أم غير مخلوق (٩) ، والقول في مراتب الخلفاء الأولين (١٠) ، وفي مقام عائشة (٢٠) ، وفي صحة المسح على الخفين (١٦) [١] .

لا نتبين في ذلك كله ، كما نرى ، إشارة قط إلى الصفات الإلهية ، ما عدا الاستواء على العرش ، أو إلى التمييز بين الواجب والجائز والمستحيل .

وها هو ذا الآن ، محتوى الوصية بإيجاز :

الإيمان : قاعدة ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ١٤ .

القدر وأفعال الإنسان : قاعدة ٦ ، ٧ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٧ .

الأمور الأخروية : قاعدة ١٨ ، ٢٥ ، ٢٧ .

---

١ هي عادة لا يقبلها أهل السنة إلا ببعض شروط (ولا سيما في السفر أو في البلدان الشديد بردها) . انظر المراجع عند فنسنك في «كتاب التقليد الأول المحمدي» ، في اللفظة «وضوء» ، ٢٦٢ . انظر أيضاً غلدزيهر «العقيدة» ، ٢٩٩ ، حاشية ١١٠ ، وخاصة عبد السميع البطل (أزهري) ، «رسالة المسح على الخفين والجوربين والصلاة في النعلين» ، المطبعة العربية ، ١٣٤٢ هـ ، ٥٩ صفحة .

القرآن : قاعدة ٩ . . .
الخلفاء : قاعدة ١٠ .
مختلفات : قاعدة ٨ ، ١٦ ، ٢٦ . .

جـ - الفقه الاكبر الثاني [١]

إنا ، مع الفقه الأكبر الثاني ، لندرك بين الأصول تزايداً واضحاً في التغاير والتباين . لقد اضطر الأئمة ، في مناقشاتهم ، إلى توضيح الاعتقادات ، ورد كل ما من شأنه أن يكون طعناً في التنزيه . كما أنه أمسى لزاماً عليهم أن يوضحوا وظيفة الأنبياء وقيمة رسالتهم .

إنا منذ البيان الأول نجد عرضاً لمحتوى الإيمان في جملته : الله ، وملائكته ، ورسله ، والبعث ، ومسألة الخير والشر ، وكتاب السيئات ، والميزان ، والنعيم والجحيم . كما نجد تخطيطاً كاملاً للمسلّمات العقائدية المألوفة : وهكذا توافرت لعلم العقائد جملة المواد اللازمة التي أخذ

---

١ انظر ڤنسنك « العقيدة الإسلامية » ، فصل ٨ ، ص ١٨٨ - ٢٤٧ ، والنص في « الرسائل السبع » المذكورة ؛ الترجمة الانكليزية ص ١٨٨ - ١٩٧ . ترجمها إلى الألمانية ج. هل « من محمد إلى الغزالي » ، ص ٢٩ تابع ؛ ثم فن كريمر « تاريخ الآراء البارزة في الإسلام » ، ص ٤٠ - ٤٣ . في ما يتعلق بالتاريخ انظر ڤنسنك ، ص ٢٤٦ . الأجل الأقصى هوعصر الأشعري (المتوفي في ٣٢٤ هـ - ٩٣٥ م) بسبب الموقف الواضح الذي يتخذ في وجه المعتزلة ؛ والأجل الأدنى ، بعد القرن العاشر الميلادي ، بسبب مقاومة المعتزلة مقاومة صريحة وغياب كتاب أكثر تشدداً في مذهبية العقيدة ، مثل الكتب التي أخذت تظهر بعد سنة ١٠٠٠ (ڤنسنك « العقيدة الإسلامية » ، ص ٢٤٧) . لقد وجدنا نسخة عربية في القاهرة : « الفقه الأكبر في التوحيد للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان » مطبوعة مع « الفقه الأكبر » لابن إدريس الشافعي ، الطبعة الثانية ، ١٣٢٤ هـ . يذكر ڤنسنك « الفقه الأكبر » ، (منحولا على أبي حنيفة) مع شرح لأبي المنتهى ، حيدر آباد ، ١٣٢١ هـ . نجد أيضاً النص مع شرح لعلي القاري « شرح الفقه الأكبر » ، القاهرة ، ١٣٢٧ هـ . لكن الكوثري يرى أن في المتن سقماً ، وأن الشرح يتسرب أحياناً إلى النص ذاته (عن الكوثري مشافهة) .

هذا العلم بتنظيمها بعد ذلك . والقواعد المختلفة في العقيدة تعود إلى كل جزئية مصرح بها فتتوسع في هذه الجزئية توسعاً قليلاً ، بدون أن تتقيد بالترتيب الوارد في البداية . وها هو ذا جدول هذه القواعد التي نذكر مضمونها بإيجاز .

الفقه الأكبر الثاني

١ ــ مسألة الايمان :

قاعدة ١١ : لا نكفّر مسلماً بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلّها ، ولا نزيل عنه اسم الإيمان ونسميه مؤمناً حقيقة .

قاعدة ١٨ : والإيمان هو الإقرار والتصديق .

قاعدة ١٩ : وإيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به ، ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق . والمؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد ... ويستوي المؤمنون كلهم في المعرفة واليقين ... ثم إن الله تعالى متفضل على عباده ، عادل قد يعطي من الثواب أضعاف ما يستوجبه العبد تفضلاً منه ، وقد يعاقب على الذنب عدلاً منه ، وقد يعفو فضلاً منه .

(وإنما يدلنا ذلك كله على أن تقدماً لم يحدث على ما ورد في الصيغ السابقة للعقيدة في ما يتعلق بمسألة الإيمان) .

٢ ــ التوحيد :

قاعدة ٢ : إن الله تعالى واحد لا من طريق العدد ولكن من طريق أن لا شريك له ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد . لا يشبه شيئاً

من الأشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه . لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية [1] .

قاعدة ١٧ : والله تعالى يُرَى في الآخرة ، ويراه المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤوسهم بلا تشبيه ، ولا كيفية ، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة .

قاعدة ١٤ : وهو تعالى شيء لا كالأشياء ، ومعنى الشيء الثابت بلا جسم ولا جوهر ولا عرض .

قاعدة ٥ : أما صفاته الفعلية فالتخليق والترزيق والإنشاء والإبداع. خلق الله تعالى الأشياء لا من شيء .

قاعدة ١٦ : وكان الله تعالى خالقاً قبل أن يخلق .

قاعدة ٢٤ : وكل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات الله تعالى عز اسمه فجائز القول به سوى اليد بالفارسية .

قاعدة ٢٥ : وليس قرب الله تعالى ولا بعده طول المسافة وقصرها ولكن على معنى الكرامة والهوان .

قاعدة ٢٦ : إن أسماء الله وصفاته كلها مستوية في العظمة والفضل لا تفاوت بينها .

٣ — القرآن :

قاعدة ٣ : والقرآن تعالى كلام الله تعالى في المصافح مكتوب ، وفي القلوب محفوظ ، وعلى الألسن مقروء .

قاعدة ٢٦ : وآيات القرآن في معنى الكلام كلها مستوية في الفضيلة والعظمة .

---

١ هذا تمييز مدرسي يشهد بتطور العقيدة في صيغها .

٤ — القضاء والقدر والمشيئة وأفعال الناس :

قاعدة ٦ : خلق تعالى الخلق سليماً من الكفر والإيمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم . فكفر من كفر ، وإنكاره وجحوده الحق بخذلان الله تعالى إياه ، وآمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى ونصرته له ... وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها .

قاعدة ٧ : وأفعال العباد بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره ، والطاعات كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبته وبرضاه وعلمه ومشيئته وتقديره . والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وقدَره ومشيئته لا بمحبته ولا برضاه ولا بأمره .

قاعدة ١٥ : والرياء إذا وقع في عمل من الأعمال فإنه يبطل أجره .

قاعدة ٢٢ : والله تعالى يهدي من يشاء فضلاً منه ويضل من يشاء عدلاً منه .

قاعدة ٢٨ : وإذا أشكل على الإنسان شيء من دقائق علم التوحيد فإنه ينبغي له أن يعتقد في الحال ما هو الصواب عند الله تعالى ، إلى أن يجد عالماً فيسأله ، ولا يسعه تأخير الطلب ، ولا يعذر بالوقف فيه ، ويكفر إن وقف .

٥ — الأنبياء :

قاعدة ٨ : والأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح . وقد كانت منهم زلات وخطايا .

قاعدة ٩ : ومحمد عليه الصلاة والسلام حبيبه وعبده ورسوله وصفيّه ونقيّه .

قاعدة ١٥ : والآيات ثابتة للأنبياء ، والكرامات للأولياء حق . وأما

التي تكون لأعدائه تعالى مثل إبليس وفرعون والدجال فما روي في الأخبار أنه كان ويكون لهم لا نسميها آيات ولا كرامات ، ولكن نسميها قضاء حاجاتهم . وذلك لأن الله تعالى يقضي حاجات أعدائه استدراجاً لهم وعقوبة لهم ، فيغترون به ويزدادون طغياناً عليه وكفراً ، وذلك كله جائز ممكن .

قاعدة ٢٠ : وشفاعة الأنبياء عليهم السلام حق ، وشفاعة النبي عليه الصلاة والسلام للمؤمنين المذنبين ولأهل الكبائر منهم المستوجبين العقاب حقاً ثابت .

قاعدة ٢٩ : وخبر المعراج حقّ ، ومن ردّه فهو مبتدع ضال .

٦ – الأخرويات :

قاعدة ١٤ : ولا نقول : إن المؤمن لا تضره الذنوب، ولا نقول : إنه لا يدخل النار ، ولا نقول : إنه يخلد فيها وإن كان فاسقاً بعد أن يخرج من الدنيا مؤمناً ، ولا نقول : إن حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة . ولكن نقول : من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية من العيوب المفسدة ولم يبطلها بالكفر والردة والأخلاق السيئة حتى خرج من الدنيا مؤمناً فإن الله تعالى لا يضيعها بل يقبلها منه ويثيبه عليها . وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ولم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمناً فإنه في مشيئة الله تعالى ، إن شاء عذّبه في النار ، وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار أصلاً .

قاعدة ١٧ : (انظر في مسألة التوحيد) .

قاعدة ٢٠ : (انظر في مسألة الأنبياء) .

قاعدة ٢١ : ووزن الأعمال بالميزان يوم القيامة حق ، وحوض النبي عليه الصلاة والسلام حق ، والجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان أبداً .

قاعدة ٢٣ : وسؤال مُنْكَر ونَكِير حق كائن في القبر ، وإعادة الروح إلى الجسد في قبره حق ، وضغطة القبر وعذابه حق كائن للكفّار كلهم ، ولبعض عصاة المؤمنين حق جائز .

قاعدة ٢٩ : وخروج الدجال ويأجوج وماجوج ، وطلوع الشمس من مغربها ، ونزول عيسى عليه السلام من السماء ، وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت به الأخبار الصحيحة حق كائن .

٧ ـ العبادات :

قاعدة ١٢ : والمسح على الخفين سنّة ، والتراويح في شهر رمضان سنّة .

قاعدة ١٣ : والصلاة خلف كل بَرّ وفاجر من المؤمنين جائزة .

٨ ـ الإمامة العظمى :

قاعدة ١٠ : أفضل الناس بعد النبيين عليهم الصلاة والسلام أبوبكر الصدّيق ، ثم عمر بن الخطّاب الفاروق ، ثم عثمان ذو النورين ، ثم علي بن أبي طالب المرتضى ، رضوان الله عليهم أجمعين .

عقيدة الأشعري [١]

إنا ننتهي مع عقيدة الأشعري ، إلى نص محدد زمانه وواضعه تحديداً تاماً . إن مؤسس الأشعرية يورده في بداية « إبانته » التي سنأتي

١ إن عقيدة الأشعري واردة في كتابه « الإبانة عن أصول الديانة » . لقد استخدمنا طبعة القاهرة (إدارة الطباعة المنيرية ، ١٣٤٨ ھ) . ويؤكد الناشر أنه صحح أغلاطاً كثيرة وقعت في =

على ذكرها بعد حين . والذي لا بُدّ من ملاحظته هنا هو أن النص يبدو بياناً إجمالياً لعقائد أهل السنّة ، تلك التي يجب على المؤمن التقيد بها ليكفل لنفسه النجاة . وينبغي ألا نطلب ، هنا أيضاً ، ترتيباً محكم الحلقات : نرى طائفة من المسائل تتعاقب ، مثلما كان الأمر في الصيغ السابقة . وها نحن أولاء نحاول جمع هذه المسائل وفقاً للقضايا الرئيسة .

يبتدئ الأشعري بمدح ابن حنبل مدحاً بلغ حد الإفراط . فهو يريد ، كما رأينا ، أن يتعلّق به تعلقاً وثيقاً [1] . ثم يلخص ، في قاعدة إجمالية ، الإيمان بمحتواه العام ، وهي قاعدة تشرح بشيء من التوسع ، ما وجدناه في الفقه الأكبر الثاني : الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله . ثم ، بعد هذا التصريح التمهيدي ، تتوالى القواعد بدون ترتيب واضح .

عقيدة الأشعري

التوحيد

قاعدة ١ : إن الله إله واحد فرد صمد لا إله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولداً .

= طبعة حيدراباد (١٣٢١هـ) ، وقد راجع المخطوطة مع علماء أعلام . والحكم ذاته في طبعة « التبيين » لابن عساكر الهندية (ص ٢٨ من طبعة مصر ، الحاشية) . وقد ذكر ابن عساكر عقيدة الأشعري في « تبيينه » ، ص ١٥٢ تابع . أما في « الإبانة » فتجد هذه العقيدة في ص ٨ – ١٣ من طبعة القاهرة .

١ لقد أشرنا في الفصل الأول إلى السبب الذي دفع الأشعري إلى أن يعتمد مثل هذا الموقف. إنه رغبته في الحصول على استماع الحشوية له ، وهم شديدو التمسك بابن حنبل . انظر ابن عساكر «تبيين» ، ص ١١٧ وحاشية .

قاعدة ٦ : إن الله استوى على عرشه ، وإن له وجهاً ويداً وعيناً بلا كيف ، وإن من زعم أن اسم الله غيره كان ضالاً . وان لله علماً ، ونثبت لله قدرة والسمع والبصر ، وكلامه غير مخلوق . (لا نجد تقسيماً في الصفات) .

قاعدة ١٣ : وندين أن الله يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ويراه المؤمنون .

قاعدة ٢٦ : ونصدق بجميع الروايات التي أثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا .

قاعدة ٢٩ : ونقول : إن الله تعالى يقرب من عباده ... كما قال : «ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى» .

قاعدة ٤٥ : وندين بأن الله تعالى يعلم ... ما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون .

القضاء والقدر وأفعال الإنسان

قاعدة ٧ : إنه لا يكون في الأرض شيء من خير وشر إلا ما شاء الله ، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله .

قاعدة ٨ : إنه لا خالق إلا الله .

قاعدة ٩ ، ١٠ : إن الله وفّق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر لهم وأصلحهم وهداهم ، وأضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالإيمان .

قاعدة ١١ : إنا نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره ، ونعلم أن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا .

قاعدة ١٦ : وندين بأنه يقلب القلوب ، وأن القلوب بين أصبعين من أصابعه .

قاعدة ٤١ : وندين بأن مَنْ مات أو قُتل فبأجله مات أو قُتل .

قاعدة ٤٢ : وأن الأرزاق من قِبَلِ الله يرزقها عباده حلالاً وحراماً .

الإيمان

قاعدة ١٤ : ونرى ألاّ نكفّر أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنى والسرق .

قاعدة ١٥ : ونقول : إن الإسلام أوسع من الإيمان ، وليس كل الإسلام إيماناً .

قاعدة ٢١ : وأن الإيمان قول وعمل .

قاعدة ٢٢ : وأن الإيمان يزيد وينقص .

القرآن

قاعدة ١٢ : ونقول : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وإن من قال بخلق القرآن كان كافراً .

النبوءة

قاعدة ١ : إنا نُقِر بالله ورسله .

قاعدة ٢ : وأن محمداً عبده ورسوله .

قاعدة ٣٥ : وإنا نصدّق بحديث المعراج .

الأخرويات

قاعدة ١٣ : (انظر في التوحيد) ... ونقول : إن الكافرين ، إذا رآه المؤمنون ، عنه محجوبون ... وإن موسى سأل الله الرؤية في الدنيا

وإن الله تجلّى للجبل فجعله دكّاً وأعلم بذلك موسى أنه لا يراه في الدنيا .

قاعدة ١٧ : ونقول : إن الله يُخرج من النار قوماً بعدما امتُحِشوا بشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم .

قاعدة ١٨ : ونؤمن بعذاب القبر ، ونقول : إن الحوض والميزان حق والصراط حق .

قاعدة ١٩ : والبعث بعد الموت حق .

قاعدة ٢٠ : وأن الله يوقف العباد بالموقف ويحاسب المؤمنين .

قاعدة ٣٤ : ونُقِرّ بخروج الدجّال ، ونؤمن بعذاب القبر ، ومنكر ونكير ، ومساءلتهم المدفونين في قبورهم .

قاعدة ٤٠ : ونقر أن الجنة والنار مخلوقتان .

الشريعة . الخلافة

قاعدة ٢٣ : وندين بحب السلف الذين اختارهم لصحبة نبيه .

قاعدة ٢٤ : ونقول : إن الإمام بعد رسول الله أبو بكر ، ثم عمر ابن الخطّاب ، ثم عثمان ، ثم علي بن أبي طالب .

قاعدة ٢٥ : ونشهد للعشرة بالجنة الذين شهد لهم رسول الله .

قاعدة ٢٧ : ونعوّل فيما اختلفنا فيه على كتاب الله وسنّة نبيّه وإجماع المسلمين وما كان في معناه .

قاعدة ٣٣ : وندين بترك الخروج على أئمة المسلمين بالسيف وترك القتال في الفتنة .

قاعدة ٢٨ : ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها ، ولا نقول على الله ما لا نعلم .

العبادات

قاعدة ٣٠ : ومِنْ ديننا أن نصلّي الجمعة والأعياد خلف كل بر وفاجر .

قاعدة ٣١ : وأن المسح على الخفين في الحَضَر والسَفَر ، خلافاً لمن أنكر ذلك .

قاعدة ٣٢ : ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم وتضليل مَنْ رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة .

قاعدة ٣٧ ، ٣٩ : ونرى الصدقة عن موتى المؤمنين ... وندين بالصلاة على من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم ومواريثهم .

مختلفات

قاعدة ٣٦ : ونصحح كثيراً من الرؤيا في المنام ، ونقول : إن لذلك تفسيراً .

قاعدة ٣٨ : ونصدّق بأن في الدنيا سحراً .

قاعدة ٤٣ : وان الشيطان يوسوس بالإنسان ويشككه ويخبطه .

إن نظرة عابرة إلى هذه الصيغ الأربع للعقيدة تدلنا على أن «المادة» آنذاك مهيأة ولما يؤخذ بتنظيمها . ونحن لا نتبين في صيغة قط إشارة إلى التمييز بين ما يعرف بالوحي وما يتسع العقل لإدراكه . إلا أنا نكون متعسفين إذا طلبنا من صيغة إيمانية أن تبدو ملخصاً لعلم عقَدي ، وإن كنا نتوقع من الأشعري تنظيماً أقرب إلى العقل في عقيدته .

- ٢ -

المقالات في الفرق وفي الجدل[1]

إن في هذه المقالات كسباً نجنيه للغرض الذي نحن في صدده ، ولو لم تكن ، بالمعنى الحقيقي ، مؤلفات قد وضعت في علم العقائد . ذلك بأن من يؤرخ للمذاهب مضطر إلى تصنيف الفرَق . ولا شك أنه يسعه أن يقوم بعمله على نحو مادي ، فيذكر الأمور وفقاً لظهورها في الزمان . لكنه يسعه أيضاً أن يرد هذه الأمور إلى بعض الأصول . فمن

---

١ لم يؤخذ هذا الباب القديم في الأدب الإسلامي بعين الاعتبار إلا منذ القرن التاسع عشر . في ١٨٤٢ — ١٨٤٦ م نشر كورتون في لندن نص « الملل » للشهرستاني في عنوان « كتاب الأديان و الفرق الإسلامية » ، فترجمه هاربروكر إلى الألمانية (نشرت ترجمته في هله ١٨٥٠ — ١٨٥١ م بالعنوان : « الفرق الدينية والمدارس الفلسفية في نظر أبي الفتح محمد الشهرستاني » . ثم نشرت مطبعة بولاق في القاهرة « كتاب الملل » للشهرستاني (١٢٦١ هـ — ١٨٤٥م) . وفي سنة ١٢٣٦ هـ ظهرت ترجمة للكتاب باللغة التركية . ثم نشر الكتاب ذاته بعد ذلك على هامش « الفصل » لابن حزم (طبعات عديدة) . أما « الفرق بين الفرق » البغدادي فنشره بدر في ١٣٢٨هـ—١٩١٠م، ونشر حتى في ١٩٢٤ م. ملخص هذا الكتاب للرسعني . ونشر أخيراً ريتر « مقالات الإسلاميين » للأشعري في سنة ١٩٢٩ .

وواضح أنا لم نبحث في درسنا هنا إلا بعض المصنفات في الفرق . فلدينا مصنفات أخرى مثل « رد الأهواء والبدع » لأبي حسين الملطي (المتوفى عام ٣٧٧ هـ — ٩٨٧ م) الذي طبعته =

المجدي أن نستخلص من عمله الأصل الذي تقيد بـه تصنيفه . وإن خاب سعينا ، من هذه الناحية ، فيما يتعلق « بالإبانة » ، و « بمقالات » الأشعري و « بالفِرَق » للبغدادي ، فإنّ ما وضعه ابن حزم والشهرستاني لم يفته أن يأتي بشيءٍ جديد في جمع ما تفرق من الاعتقادات . وهو ، بذلك ، يلقي على موضوعنا ضوءاً لا يستهان به .

أ ـ الإبانة للأشعري [1]

لقد استخرجنا منها العقيدة . ثم يقول الأشعري في الخاتمة : « وسنحتج لما ذكرنا في قولنا وما بقي منه مما لم نذكره باباً باباً وشيئاً شيئاً » [2] . فنتوقع توسعاً في القواعد المذكورة في العقيدة ، ثم لا نرى من ذلك شيئاً . وإن الأشعري ليقبل على ما يستوجب العجل ، فيرد

= المكتبة الإسلامية في اسطنبول ، ثم « التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من فرق الهالكين » للاسفرائيني (المتوفى عام ٤٧١ هـ – ١٠٧٨ م) الذي طبعه في القاهرة (١٩٤٠ م) ، مرفقاً بالشروح والحواشي ، الشيخ الكوثري ، وقدم له الخضيري بتمهيد عن العلاقات بين علم الفرق والعلوم الأخرى . وأيضاً الكتاب المهم لفخر الدين الرازي « اعتقاد فرق المسلمين والمشركين » الذي نشره علي سامي النشار في القاهرة عام ١٣٥٦هـ – ١٩٣٨ م مع تمهيد الشيخ مصطفى عبد الرازق . كما أنا نجد فصولا في الفرق عند المقريزي في « كتاب الخطط والآثار » ، بولاق ١٢٧٠ هـ ، ج ٢ ، ص ٣٤٤ تابع ، وفي شرح « المواقف » للجرجاني (ج ٣ ، ص ٣٧٦ – ٤٠١) الخ ... هذا ولا بد أيضاً لمعرفة الفرق في الشيعة من ذكر « كتاب فرق الشيعة » للنوبختي الذي نشره ريتر في سنة ١٩٣١ م . والنوبختي ذاته هو إمامي (توفي عام ٣١٠ هـ – ٩٢٢ م) . في المقدمة الطويلة التي يخصصها ريتر للنوبختي يذكر نحو الأربعين من مؤلفاته ، ولم يبلغنا منه إلا هذا النص المطبوع . انظر أيضاً عن النوبختي EI ، ج ٣ ، ص ٣٤٩ .

١ انظر هنا ص ٢٥٩ ، حاشية ١ .

٢ « الإبانة » ، ص ١٣ .

الهجمات ولا يهتم بأن يعرض ، في نظرة إجمالية محكمة الحلقات ، للمعتقدات التي يدافع عنها .

يثبت أولاً حقيقة رؤية الله بالأبصار (ص ١٣ — ٢٠) ثم ينتقل إلى مسألة القرآن غير المخلوق (٢٠ — ٢٣) وهو يقصد المعتزلة مثلما كان الأمر في المسألة السابقة . فيمعن النظر بالتفصيل في اعتراضاتهم ، ويحاول الرد عليها . ثم يتساءل في الله كيف يستوي على العرش (٣٢ — ٣٧) ويحلل الصفات المختلفة : الوجه ، الأعين ، البصر ، واليد (٣٧ — ٤١) ويرد على الجهمية والمعتزلة مثبتاً حقيقة الصفات : العلم ، والقدرة والإرادة (٤١ — ٥٢) .

هذا وتسوق مسألة الإرادة والقدرة إلى مسألة الأفعال الإنسانية : إن الله يحدد بعلمه الأزلي أفعالَ الإنسان ، ويخلق القدرة على فعلها (٥٢ — ٥٥) ويفرض الشرع (٥٥) . ثم يجيب الأشعري عن المشكلة المتعلقة بإيلام الأطفال (٥٦) و « الختم » على « قلوب العصاة » (٥٧ — ٥٨) ، ويشرح سبب قولنا « إن شاء الله » في ما يستقبلنا من الأشياء (٥٨) كما أنه ينظر في الآجال (٥٨) والأرزاق (٥٩) و « الهدى والضلال » (٦٢ — ٦٥) و « القدر » (٦٥ — ٦٩) وشفاعة النبي (٦٩) . ثم يلي ذلك مسألتان في الأمور الأخروية : حوض الجنة (٧٠) وعذاب القبر . وترد أخيراً المسألة التي تعالج إمامة أبي بكر .

ولو شئنا أن نرد إلى نظرة ملخصة كل التلخيص تَعاقُبَ المسائل المعالجة ، لجئنا بالجدول التالي :

١ — التوحيد : رؤية الله ، الصفات ، القرآن غير المخلوق .
٢ — القدَر وأفعال الإنسان .
٣ — الأخرويات .
٤ — الخلافة .

أما القول في النبوة فلا يرد إلا في المسألة المتعلقة بشفاعة النبي .

ب ـ مقالات الإسلاميين للأشعري[1]

هل نكون أسعد حظاً إذا أقبلنا على كتاب المقالات الضخم ؟ نحن نعلم أن غاية الأشعري من هذا الكتاب أن يعرض ، متجرداً عن كل غرض وغاية ، لمذاهب الفرَق المنشقة . أو على الأقل : لمذاهب تلك الفرق التي لا تشارك أهل السنّة مشاركة تامة في اعتقاداتهم ، وهم المتمسكون بما نُقل عن السلف والأشعري منهم .

لقد جاء هذا التصنيف في كتابين مختلفين . أما الأول فلا نرى فيه جدوى ، فإنه بيان مفصل للفرَق العديدة التي افترق الإسلام عليها ، وهي مصنفة دون سياق نهتدي به . والأشعري يكتفي بالإشارة إلى « الأصناف العشرة من المسلمين » دون أن يعلل تقسيمه . على أن في الكتاب فائدة جليلة للاطلاع على المذاهب في تفاصيلها .

لكن المجلد الثاني ، المخصص « لاختلاف الناس في الدقيق » من علم الكلام ، هو الذي ينبغي لنا أن نقف عنده . ففيه بيان للآراء المتباينة في الخلافيات . إلا أن النظرة التأليفية غائبة هنا أيضاً : تذكر المسائل كما تعرض دون تعليل للنظام الذي اعتُمِد . على أنا نشهد ظهور

---

١ بقي هذا الكتاب مجهولا حتى نشره ريتر في عام ١٩٢٩ م عن مخطوطة في مكتبة آيا صوفيا (رقم ٢٣٦٣) . وقد يعود احتجابه إلى ترتيبه غير المألوف لمواده وإلى كثرة تقسيماته التي لا تيسر البحث . ولقد أشرنا إلى الموضوعية التي يقابل بها الأشعري خصومه ولا سيما المعتزلة . فالذي ينقله عنهم يتفق مع أقوال معتزلي صريح مثل الخياط في كتاب «الانتصار» . إنا نعرف بعض الأصول التي أخذ الأشعري عنها وهي الآن مفقودة ، ومنها : الكعبي ، الكرابيسي ، اليمان بن رباب ، زرقان . هذا ولقد استخدم المصنفون المتأخرون في الفرق المقالات استخداماً واسعاً بدون أن يذكروا اسم المؤلف أحياناً . ويشير ريتر إلى هذه الاستعارات في نشرته . أما تاريخ تصنيف « المقالات » فالحد الأقصى هو يوم ثورة القرمطي « المقتول على الدكة » (٢٩١ هـ — ١١٨٥ م) ، والحد الأدنى هو يوم وفاة الأشعري(٣٢٤هـ— ٩٣٥ م) .

المسائل «الطبيعية» التي انتشرت بعد ذلك انتشاراً واسعاً . فالأشعري يذكر مثلاً اختلاف علماء العقائد في «الجسم والجوهر» ، والجزء الذي لا يتجزأ والحركة والسكون والأعراض ، كما أنه يذكر «العلل» . ثم نعثر على مسألة متعلقة بالمعرفة تعالج للمرة الأولى : «هل يكون علم واحد بمعلومَيْنِ أم لا» ؟ هذي هي مشكلة «الأحوال» التي يعود أصلها إلى المعتزلة .

هذا وإن المسائل الأخرى ترتد إلى حل ما صرح بـه في العقيدة ، ونذكره مـع الدلالة على الموقف الذي تتخذه منه المذاهب المختلفة .

جـ - «الفرق بين الفرق» للبغدادي [1]

إنا لا نورده إلا للذكر فقط ، إذ نجد فيه علم العقائد أقل تنظيماً منه عند الأشعري . فالنظرة الغالبة فيه هي تصنيف الفِرَق وفقاً للحديث المشهور الذي يحدد عددها بثلاث وسبعين . وينطلق المؤلف من وجهة في النظر تاريخية ، هي نشأة الخوارج والشيعة ، فينظر في تفرع الفئتين وتشتتهما ، ثم يكتفي بأن يحدد كل فرقة بالتعاليم التي تنفرد بها .

---

١ توفي عبد القادر البغدادي عـام ٤٢٩ هـ – ١٠٣٧ م . كتابه الأصيل هو « كتـاب الفرق بين الفرق » الذي لم يكن معروفـاً إلا في مخطوطة موجودة في برلين . وقـد أشرنا سابقاً أن بدراً نشرها في القاهرة عـام ١٩١٠ م ، وأن حتي نشر ملخصها الرسعني . عن البغدادي انظر ابن خلكان ، رقم ٣٦٥ ؛ سركيس ، ص ١٤٤ ؛ السبكي « طبقات » ، ج ٤ ، ص ٢٥٥ ، EI ج ١ ، ص ٥٨٢ ؛ GAL ، ج ١ ، ص ٣٨٥ ؛ غلدزيهر ZDMG ، ج ٦٥ ، ص ٣٤٩ ؛ فريدلاندر JOS ، ٢٨ ، ٢٦ ؛ وﭬنسنك « العقيدة الإسلامية » . هـذا وإن كتاب البغدادي وضع قبل « الملل » للشهرستاني و « الفصل » لابن حزم .

د ـ كتاب «الفصل» لابن حزم [1]

إنا هنا في مجتنى أكثر ثمرات ! ومهما قيل في كون الكتاب على غير وضعه الأول في تأليفه [2] ، فإنه يسهل علينا أن نتبيّن أن اهتماماً بالتنسيق الباطن بُذِلَ حقاً في سبيل تأليفه . فلا يكتفي ابن حزم بسرد الفرَق بعضها وراء بعض ، بل يعنى بذكر الأصل الذي يقوم عليه تصنيفه . ثم إنه لا ينظر في الفرق الإسلامية وحسب ، بل في فرق الأديان الأخرى أيضاً . فكأنما أراد حقاً أن يضع للآراء الدينية تاريخاً .

ويواجهنا أولاً تقسيمان كبيران : أولاً ، الفرق غير الإسلامية . وثانياً ، الفرق التي تتعلق بالإسلام . ثم تقسم الطبقة الأولى على حدة أقساماً فرعية ستة ، نلخصها في الجدول التالي :

أ ـ مبطلو الحقائق . . . . السوفسطائية .

ب ـ الاعتقاديون (أي الذين يسلمون بوجود الحقائق) .

١ ـ يذهب بعضهم إلى أن العالم قديم :

ـ فليس له خالق أو مدبر . . . . . الدهريون

ـ له مدبر قديم . . . . الفلاسفة .

---

١ عن « الفصل » انظر EI ، ج ٢ ، ص ٤٠٨ (فن آرندنك) مع المراجع . إن في نشرة القاهرة نقصاً . يوجد في اسطنبول مخطوط حسن أخذت القاهرة عنه صورة شمسية . ولقد استخدم كراوس هذه الصورة في نشرته النقدية لبعض الفصول في المكان والزمان التي ضمها إلى كتابه « آثار الرازي الفلسفية » ، ص ٢٤٢ — ٢٥٢ . انظر أيضاً في نشرة فؤاد (القاهرة ١٩٣٩ م) ، ص ١٧٠ — ١٧١ .

٢ انظر فريدلاندر في « تأليف ابن حزم للملل والنحل » ، في « الأبحاث الشرقية الموقفة لذكرى نولدكه » ، ج ١ ، ص ٢٦٧ تابع . ملخص القضية في EI ، ج ٢ ، ص ٤٠٨ .

٢ – العالم محدث (مخلوق في الزمان) :

– له مدبرون متعددون قدماء . . المجوسية .

الصابئة .

المانوية .

النصارى وغيرهم .

– ليس له مدبرون متعددون قدماء . . .

– فئة الذين لا يعترفون بنبي . . . . البراهمة .

– فئة الذين لا يعترفون إلا ببعض الأنبياء . . . اليهود .

إن التتابع المنطقي واضح مهما يكن من أمر المنزلة التي تُحَدَّد للنصارى بين « المشركين » . ونضيف أن ابن حزم لا يكتفي بذكر ما ورد من الآراء لدى المؤلفين ، بل يعنى بالرد عليهم بطريقته وإنها لطريقة عنيفة ، هجومية ، لا تقتصد في المسابّ . ومهما كان من أمره فإنه يواجهنا في كتابه « برد ودفاع » حقيقيين في مقالة عن « الدين الحق » كما يسميه آسين بالاسيوس . لقد تجاوز علم العقائد الإسلامي حد الإحصاء المجرد ، مثلما وجدناه عند الأشعري ، وهو الآن يصنف خصومه تصنيفاً محكم الحلقات . وما لبث أن أخذ يحاول عرض اعتقاداته وَحْدَةً في كلٍ منسق .

وكيف جاء التصميم الذي اعتمده ابن حزم في تصنيف الاعتقادات الإسلامية ؟ إن المؤلف يهدينا إلى ذلك ، في بداية قسمه الثاني . إنه يوزع المسلمين إلى خمس « فرق » : أهل السنة ، والمعتزلة ، والمُرْجئة ، والشيعة ، والخوارج . على أن الفئات الأربع الأخيرة لا تتميز بأصولها التاريخية وحسب بل بموقفها الاعتقادي الصميم الذي يفصلها عن أهل السنّة . فالخلاف الأول مع المعتزلة يقع على توحيد الله وصفاته ، ومع المرجئة على مسائل الإيمان والوعيد . ومع الشيعة على الإمامة . ولا شك

أن ذلك كله إفراط في تبسيط الأمور ، لكنه تبسيط يتيح لنا أن نتبين أمرنا بسرعة ، في ما يتعلق بالمذهب بين الفِرَق المتشابكة :

هذا ، وإن ابن حزم لا يحلّل الفرق بأخذ كل منها على حدة ، بل يجمع عمله حول « أمهات المسائل » التي قامت عليها المناقشات . وهذا الجمع هو الذي يهمنا بالذات . أما « المسائل الدقيقة » فانها تعالج في آخر الكتاب (انظر ص ١٧٧) .

وما عسى أن تكون تلك الأمهات ؟ ها هي ذي بالترتيب ذاته الذي أوردها ابن حزم عليه . على أنا نحاول فقط أن نبرز القضايا التي تربط بين المسائل ، مثلما فعلنا مع الكتب السابقة . والعمل هنا أسهل، لأن في فكر المؤلف ترتيباً يظهر للعيان ، يريد هو أن يتقيد به ويبقى فيه صادقاً مع ذاته . فالواقع أن المقطع الأول هو جزءان متمايزان : التوحيد والقول في القدر وأفعال الإنسان . يُقْبِل ابن حزم أولاً على مشكلة « التوحيد ونفي التشبيه » . فهو يرفض أن يذكر الصفات ، لأن اللفظ لم يرد في القرآن ولأنه — في الكلام المألوف — يعني عَرَضاً يحل في جوهر (انظر ص ١٢٠ ، ١٧٣) (س ١٠) . ثم ينتقل إلى وجود الله في كل مكان وإلى الاستواء على العرش (س ٢٠) والعلم الإلهي (س ٣) والصفات الأخرى : إن الله سميع ، بصير ، قديم (س ٤) حي (س ٥) ، ثم يفسّر المعنى الذي يؤوَّل عليه وجه الله ويده وعينه وجنبيه وقدمه ، وماذا يعني نزول الله وغير ذلك (س ٦) . وينظر السؤال السابع في الذات الإلهية ، والسؤال الثامن في السخط والرضى ، والعدل ، والصدق ، والمُلك ، والخلق ، والجود ، والارادة والكرم ، والقدرة . ثم يخصص السؤال التاسع أخيراً لرؤية الله بالأبصار . هذا ويظهر بوضوح أن المقالة كلها تختم بمسألتين (١٠ ، ١١) تدلان على أن القرآن هو كلام الله ، وأنه بحد ذاته معجزة .

ويخصص ابن حزم ، بعد ذلك ، اثنتي عشرة مسألة للعلاقات بين فعل الله وفعل الإنسان : القَدَر (س ١٢) والاستطاعة (س ١٣ ، ١٤)

والقضاء خيراً أو شراً (س ١٥ ، ١٦ ، ١٧) ومسألة البَدَل أي تبديل الكفر بالإيمان (س ١٨) ، وخلق الأفعال (س ١٩) ، والتعديل والتجوير (٢٠ ، ٢١) و « اللطف والأصلح » (٢٢ ، ٢٣) .

أما المقطع الثاني فيتعلق بالإيمان . ويقف ابن حزم أولاً عند النظر الطويل في حقيقة الإيمان (س ٢٤) . فمن مناظرة مع المرجئة (س٢٥) إلى العلاقة بين الإسلام والإيمان (٢٦) ، إلى مسألة الكفر (٢٨) ، وأخيراً مسألة إيمان الملائكة وكفرهم (س ٢٨) . وعند هذا الحد ، أصبح الانتقال إلى النظر في النبوة أمراً طبيعياً . وبعد تساؤله ، في الفصل السابق ، عن الملائكة هل يعصون أم لا ، يطرح ابن حزم على ذاته السؤال نفسه في الأنبياء (س ٢٩) . فيتيح له ذلك أن ينظر في عدد من الأنبياء [1] يقف لهم الفصول العشرة التالية . ثم يعود بدون داع إلى مسألة في الملائكة (س ٤١) . وترد أخيراً مسألة في معقولية الإيمان : « هل يكون مؤمناً من يؤمن بالإسلام ديناً من غير دليل » (س ٤٢) .

هذا ، ويقبل ابن حزم بعد ذلك على مسألة الأخرويات (س ٤٤ — ٥٠) : ينظر أولاً في الآراء المتعلقة بمصير المؤمنين ، سواء أأذنبوا أم لم يذنبوا ، وبمصير الكفرة (س ٤٤) ، ثم يطرح مسألة الموافاة : وهي أمر الذي كان مدةَ حياته مؤمناً ثم مات على الكفر ، أو بالعكس أمر الذي عاش حياته كلها كافراً ثم مات على الإسلام . ويلي ذلك مصير الذين لم يتلقوا وحياً ، والذين عادوا إلى سيئاتهم . وهناك أمر الشفاعة ، والميزان ، والحوض ، وعذاب القبر ، وهكذا دواليك (س ٤٦) ، ومصير الصبيان المسلمين والصبيان غير المسلمين (س ٤٧) ، والبعث ، وتغير الأجسام (س ٤٨) ، وخلق الجنّة والنـار (س ٤٩) وأزليتها (س٥٠).

وبعد أن ينتهي ابن حزم من هذه المقالة في الأخرويات ، ينتقل إلى مسألة الخلافة والإمامة : يعالج المسألة المألوفة في المفاضلة بين

[1] آدم ، نوح ، إبراهيم ، إخوة يوسف ، موسى ، يونس ، داوود ، سليمان ، محمد .

الصحابة (س ٥١) وفضل كل منهم على غيره (س ٥٢) ، وحروب علي ثم حروب الصحابة (س ٥٣) ، وآراء الذين يدعون أن الإمامة يليها الأفضل (س ٥٤) ، ثم مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (س ٥٦) ، وصحة الصلاة التي يؤمها الفاسق (س ٥٧) . وتنتهي المقالة أخيراً ببيان الموبقات التي تؤدي بصاحبها إلى الكفر : ينظر ابن حزم هنا في فِرَق الشيعة (س ٥٩) والخوارج (س ٦٠) والمعتزلة (س ٦١) والمُرْجئة (س ٦٢) .

فإذا اقتصرنا بعد ذلك كله ، على التقسيم إلى الفصول وحدها ، خرجنا بالتصميم العام التالي [١] :

١ ــ القسم الأول : الفرق غير الإسلامية .

٢ ــ القسم الثاني : المذاهب والفرق الإسلامية .

١ ــ المقطع الأول : في التوحيد .

ــ الصفات .

ــ رؤية الله .

ــ كلام الله ، القرآن .

٢ ــ المقطع الثاني : في حرية الاختيار .

ــ مشكلة القضاء .

ــ الحرية .

ــ خلق الأفعال .

٣ ــ في الإيمان .

---

١ انظر آسين بالاثيوس « ابن حزم القرطبي وعلمه العقدي » ، RSPT ، ١٩٣٠ ، ص ٥١ وتابع . وأيضاً ترجمة المستشرق «الفصل» بالعنوان : «ابن حزم القرطبي ونقده التاريخي للآراء الدينية» ، مدريد ، المجمع العلمي الملكي للتاريخ ، ١٩٢٧ ــ ١٩٢٩ .

٤ — في النبوة .

٥ — في الأخرويات .

٦ — في الخلافة .

إنا لا نتبين هنا ظهور التمييز الذي أصبح مألوفاً بعد ذلك ، بين العقليات والسمعيات . والواقع أنا ما نبرح هنا نتبع خطوات التقليد الذي سنّته العقيدة في صيغها السابقة تأخذ تصميمها العام ، بمقدار ما تريده ، إطاراً للتوسع .

أما « لطائف » الدين ، أعني المسائل التي يقع عليها الخلاف ، فينظر فيها في آخر الكتاب دون ترتيب يُحكِم تعاقُبَها . ويسعنا أن نشبهها، بعد إجراء التغيرات اللازمة في الصورة ، بالمسائل العَفْوية في القرون الوسطى اللاتينية ، وهي مسائل تُثار وتُحَلّ وفقاً لما يخطر في بال المستمعين . فإذا قصدنا التاريخ للمذاهب ، ربما كان النظر الدقيق في هذه المسائل المختلفة غيرَ خال من المنفعة . ذلك بأنه ربما هدانا إلى تأصيل مسائل أثيرت في القرن الوسيط الغربي ، ولم نعثر على أصلها حتى الآن . وإنا لنثبت في ملحق خاص لائحةَ عن هذه المسائل .

هـ — «الملل والنحل» للشهرستاني[1]

إن الشهرستاني يواجهنا في « الملل والنحل » بأهم كتاب وضع في علم الفرق الإسلامية . وخلافاً لابن حزم ، لا يعنى مفكرنا بالرد على الأضاليل ، إنما يريد أن يثبت عنها بياناً يأتي أشد ما يكون تجرداً عن

---

١ انظر الحاشية في ص ٢٦٥ هنا . لقد درس محمد بدران « ملل » الشهرستاني في رسالة جامعية تقدم بها إلى كلية أصول الدين (أيار ١٩٤٦ م) .

الهوى . والظاهر أنه لم يحِدْ عن عزمه : فحديثه يبقى صافي اللهجة . وإنا لنشعر بالارتياح لدى مطالعته بعد انتهائنا من قوارع ابن حزم الصاخبة .

يشرح الشهرستاني أولاً ما هو عازم عليه : إنه بيان ملخص في الأديان والفِرَق كلها . وقبل أن يخوض في غرضه يقدم له بمقدمات خمس : ١ — أقسام أهل العالم ، ٢ — القانون الذي يبنى عليه تعديد الفِرَق الإسلامية ، ٣ — في أول شبهة وقعت في الخليقة (شبهة إبليس) ٤ — في بيان أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية ، ٥ — «في بيان السبب الذي أوجب ترتيب كتابه على طريق الحساب» . إنا لا نحتاج ، لما نحن عليه من قصد في الحال ، إلى أن نتبع الشهرستاني في هذه الاعتبارات المختلفة . لكن لا بُدّ لنا من الوقوف عند مقدمة واحدة من تلك المقدمات : وهي تلك التي يعرض فيها للقانون الذي « يبني عليه تعديد الفرق الإسلامية » . فلن نلبث أن نتبين فيها تصميماً يرتسم ، كان بالذات التصميم الذي تتقيد به المقالات في علم الكلام . وذلك بأنه وسع الشهرستاني أن « يحصر » الفرق المختلفة « في القواعد الأربع » التالية :

١ — الصفات والتوحيد فيها . وهي تشتمل على مسائل : الصفات الأزلية ، إثباتاً عند جماعة ، ونفياً عند جماعة ، وبيان صفات الذات ، وصفات الفعل ، وما يجب لله تعالى ، وما يجوز عليه ، وما يستحيل . وفيها الخلاف بين الأشعرية والكرّامية ، والمجسّمة ، والمعتزلة .

٢ — القدر والعدل فيه . وهي تشتمل على مسائل : القضاء والقدر ، والجبر والكسب ، وإرادة الخير والشر ، والمقدور والمعلوم . وفيها الخلاف بين القدرية والنجّارية ، والجبرية والأشعرية والكرّامية .

٣ — الوعد والوعيد والأسماء والأحكام ، وهي تشتمل على مسائل : الإيمان والتوبة والوعيد والإرجاء والتكفير والتضليل . وفيها الخلاف بين

المرجئة والمعتزلة والأشعرية والكرامية .

٤ – السمع والعقل والرسالة والإمامة . وهي تشتمل على مسائل : التحسين والتقبيح ، والصلاح والأصلح ، واللطف والعصمة في النبوة وشرائط الإمامة . والخلاف فيهما بين الشيعة والخوارج ، والمعتزلة والكرامية والأشعرية .

وهكذا نخرج بالتصميم التالي :

١ – التوحيد والصفات .

٢ – القدر والعدل .

٣ – الأخرويات . الأحكام والأسماء .

٤ – العقل والإيمان ، النبوة ، الإمامة .

إنا لنعود إلى المخطط الذي يتبعه ابن حزم ، ونجده هو ذاته على نحو التقريب ما عدا التمييز بين السمع والعقل الذي نراه ظاهراً هنا . كما أنا نلاحظ أيضاً ضم مسألة النبوة إلى مسألة الإمامة .

لكن الشهرستاني لم يتبع التصميم الذي ذكره في مستهل كتابه . إنما يسترسل في توسع غريب لكي يعلل فيه اعتماد الرقم ٧٣ [١] . ثم يخوض في بيان الفرق المختلفة بعد ذلك ، فلا يميز بينها بالاستناد إلى المسائل بل بالاستناد إلى الأشخاص (ص٩) . ولذلك لا نرى نفعاً في سائر الكتاب هنا . على أنا نعود إلى مؤلفه ونجده عندما ننظر ، بعد حين ، في كتابه في علم الكلام .

١ هذا حديث أبدى شكه فيه ورفضه ابن حزم في مقالته عن الإيمان في « الفصل » ، ورفضه ابن الوزير في « العواصم والقواصم » ، والبشاري المقدسي في « أحسن التقاسيم » . (ولقد ذكر الكوثري هؤلاء كلهم في مقدمته « للتبصير » للأسفراييني ، ص ٤) .

- ٣ -

المعتزلة وطريقتهم في النظر الى مسائلهم [1]

إنا ، مع المعتزلة ، من علم الكلام في الصميم حين ننظر اليه من ناحية بنيته . ولقد أوضحنا — في فصلنا الأول — الأصل الذي قامت عليه حركة المعتزلة وأركان مذهبهم . ولقد قال ابن تيمية [2] عن تعليم هذا المذهب : إنه يمتاز بأصول خمسة : سلب الصفات ، نفي القدر ، إثبات المنزلة بين المنزلتين أي بين الإيمان والكفر ، تحقيق الوعيد ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

إلا أنه يستحيل علينا تحليل ما تشتمل كتب المعتزلة عليه تحليلاً مفصلاً ، لأنه لم يبلغنا شيء منها ، ما عدا كتاب « الانتصار » للخياط . وها هي ذي مع ذلك ، التفصيلات التي أتى على ذكرها أحدهم ، أبو الهُذَيْل العلاّف (المتوفي سنة ٢٣٣ هـ — ٨٤٩ م) :

١ — القضاء والعدل .

٢ — التوحيد والصفات .

---

١ انظر هنا ، فصل ١ ، ٣ ، ص ٧٧ .

٢ « الحسبة » ، ص ٥٧ ، وترجمة لاووست في « ابن تيمية » ، ص ٦٠٣ — ٦٠٤ .

٣ – الأخرويات (الوعد والوعيد) .
٤ – الأسماء والأحكام .
٥ – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . النبوة والإمامة .

وواضح أن هذا التقسيم[1] يكاد يشمل أصول المعتزلة الخمسة التي أشرنا إليها آنفاً . والتصميم المعتمد هو بالذات ذلك الذي بات إطاراً لكل التنظيمات المذهبية المتأخرة . بل كان ابن حزم والشهرستاني كلاهما خاضعين لهذه الطريقة في النظر إلى المسائل .

لقد جاء نيبْبِرْغ بمقاله الذي خص به المعتزلة في دائرة المعارف الإسلامية ، بما يدعو إلى الإعجاب فيما استند إليه من مراجع ، فجمع في إطار الأصول الخمسة أمهاتِ المسائل التي عالجوها . ونحن نستخلص منها جوهرها مع تغييرات يسيرة نبتغي بها إخراج التصميم المثالي لمقالة كاملة في علم الكلام لدى المعتزلة :

١ – التوحيد :

أ – النواحي المشتركة بين المعتزلة جميعاً .

– وحدانية الله .
– جهل حقيقته .
– نفي الرؤية .
– التمييز بين الإلهيات وعلم العقائد .

ب – الخلافيات :

– ذات الله وصفاته .
– بنية العالم المخلوق .
– العلاقة بين الله والعالم .

---

١ ذكره ماسينيون « الحلاج » ، ج ٢ ، ص ٥٣٥ ، محيلاً على « كتاب الحجة » (الملطي ص٦٦) .

– الوحي (النبوة والقرآن) .

٢ – العدل :

أ – النواحي المشتركة :

– الله عادل .
– يفعل الأصلح .
– لا يريد الشر ولا يأمر به .
– الإنسان خالق لأفعاله .
– استطاعة الإنسان قبل الفعل .
– الثواب والعقاب .

ج – الخلافيات :

– بين القدرة الإلهية والشر .
– حقيقة القدرة الإلهية .

٣ – الأسماء والأحكام .

– الكفر والإيمان .
– الخبر .
– رد الأخرويات بالمعنى العامي [١] .

٤ – مسائل في الخلافة .
٥ – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

---

١ أنظر ڤنسنك « العقيدة الإسلامية » ، ص ١١٩ ، مع مراجع إلى النووي والأشعري والإيجي ، تصف المعتزلة بأنهم من الذين يرفضون أقوال العوام في الاخرويات .

- ٤ -

من طريقة المتقدمين الى طريقة المتأخرين

لقد رأينا في فصلنا الأول كيف يؤرخ ابن خلدون لعلم الكلام فيتبين فيه مرحلتين يفصل الغزالي بينهما. فالمرحلة الأولى هي مرحلة «المتقدمين» وطريقتهم، وهي تمتاز بجدل أخذت مبادئه خاصة من منهج في البحث والتفكير كان ينهجه أهل الشريعة. ثم يحل محلها طريقة «المتأخرين» الذين يلجأون إلى القياس الأرسطي على أنه أفضل المناهج. ولكن ربما كان الإغراق في القول بهذا الانفصال غلواً وإفراطاً فيما نرى. فالأرجح أن ما تسرب من الفِكَر قد حدث قبل ذلك، في ما يتعلق بالخلافيات على الأقل، وإنما حدث عن طريق من كان يقرأ أرسطو من أهل الاعتزال. وإنا لنتبين ذلك عند الباقلاني، خصم المعتزلة اللدود، وهو واضح أيضاً عند الجُوَيْني تلميذ الباقلاني. أجل ما يزال الجويني معدوداً بين المتقدمين بما استخدمه من طرائق الجدل، لكنه متقدم يتيح لنا أن نترقب عنده فوز الطريقة الجديدة. ولقد تم لهذه الطريقة أن تفرض ذاتها بوساطة تلميذه الغزالي، وما زالت تزداد تقرباً من الفلاسفة لدى علماء الكلام المتأخرين. وها نحن أولاء نمعن النظر في

مؤلفات ثلاثة تلقي المقارنة بينها ضوءاً على ما كان من تطور : « التمهيد » للباقلاني ، و « الإرشاد » للجُوَيْني ، و « الاقتصاد » للغزالي . ثم ننتقل بعد ذلك إلى المقالات التي اشتد فيها الطابع الحديث .

أ – «تمهيد» الباقلاني

لقد أشرنا إلى النشاط الذي قام بـه « القاضي » الباقلاني ، ولا سيما في مجال الجدل . وإنا نعود الآن إلى هذه الحماسة ذاتها في النضال ، فنجدها في رسالته عن علم الكلام ، « التمهيد » ، الذي نُشِر لسنوات خلت [1] . لقد أقبل الباقلاني على عمله ولما يتحرر مما كان يهتم به من رد ودفاع ، فإذا هو يمزج بيانه في الاعتقادات بمناقشات طوال للفِرَق غير الإسلامية من مانوية ونصارى ، ويهود وغيرهم ، وللمنشقين أيضاً عن الإسلام .

وهو في مستهل كتابه ، يصف جزئيات التصميم الذي سوف يأخذ به . وبيانه محكم التأليف ، موجز ، يتناول أخص ما يتعلق بالمشكلات الدينية الإسلامية . إنه يريد أولاً أن يحدد العلم ما هو ، ويبين أقسامه وأصوله ، ويذكّر بما تنقسم المعلومات إليه : من موجودات ومعدومات على أن يميز في الأولى بين القديمة والمحدثات . وإن الباقلاني لينتهزها فرصة سانحة يعرض فيها ، بقول موجز ، لآرائه في مذهب الذرة مقسماً المحدثات إلى جسم مؤلَّف وجوهر فرد وعَرَض . ثم يتوسع في القول في الأعراض فيثبت طبيعتها ووجودها (٤٢ – ٤٤) . هذا وإن الغاية من تلك التمهيدات في نظره ، أن يقيم الدليل أولاً على حدوث العالم ثم على وجود الله . ويبين بعد ذلك أن الله واحد ، حي ، عليم ، سميع ، بصير ، متكلم ، مريد ، مضيفاً أن الرضى والسخط يتعلقان بالإرادة

---

١ نشره الخضيري وأبو ريدة ، القاهرة ١٣٦٦ هـ – ١٩٤٧ م ، مع مقدمة وحواش .

(٤٤ — ٤٨) ، وأنه تعالى لا يزول ، والصفات المذكورة تقوم بـه أزلاً .

ومن هذه الصفات القائمة في الذات ، ينتقل الباقلاني إلى فعل الله فيبين أنه تعالى لا يفعل لغرض ولا محرّك بعلة (٥٠ — ٥١) ، إنما يفعل حراً مستقلاً ، لا بضرورة طبيعية (٥٢) . فيغتنم مؤلفنا مناقشة هـذه المسألة فرصةً لرد طويل على مذهب الذين يقولون « بالطبائع » الأبدية أي العناصر الأربعة . وقـد أدى ذلك ببيانه « في التوحيد » إلى أن يصبح هنا بالذات بياناً جدلياً . ويقف الباقلاني طويلاً عند الرد على المنجّمين (٦١—٦٨) والثَّنَوِيّة القائلين بالنور والظلام (٦٨ — ٧٥) والمَجُوس ، وأصحاب الآراء الخاصة في أصل إبليس (٧٥ — ٧٨) .

ويلي ذلك دور المسيحيين فيثبت لهم أن الله لا يسعه أن يكون جوهراً ، وأن عقيدتهم في الأقانيم غير محتملة ، وأن الاتحاد أمر مستحيل . ولعل من المجدي أن نلاحظ هنا أن الباقلاني ، في رده على المذاهب المسيحية ، يذكر نصوص العهد القديم والعهد الجديد في لغة عربيـة ممتازة ، وهذا يدل على أن مسلمي بغداد كانوا يتداولون ، في القرن الحادي عشر ، الكتبَ المقدسة في لغة عربية تُحْمَد سلامتُها . ثم ينتقل إلى الرد على البراهمة ، وهم الذين يذهبون إلى أن الله لم يبعث أنبياء وإنما بعث آدم وحده [1] (٩٦ — ١١٤) . ويضم الباقلاني المعتزلة اليهم بين الآونة والأخرى (١٠٤ مثلاً) . ويأتي الرد على مذاهب اليهود بعد ذلك ، ولا سيما في رفضهم رسالة محمد (١١٤ — ١١٦) فيناقش عن كَثَب مصادرَ النقل ، مع إعجاز القرآن (١٢١ — ١٣٠) ثم يعود إلى مناظرة اليهود (١٣١ — ١٤٨) .

فإذا اعتمدنا الموضوع في صميمه ، استطعنا أن نصل هذا المقطع الاعتراضي الطويل بالقول في النبوة وفي رسالة محمد ، على أن ننظر اليه

---

١ عن البراهمة ، انظر هنا فيما يلي ، الجزء الثالث ، فصل ٢ .

من الناحية الدفاعية الجدلية . ثم يتابع الباقلاني ردوده فينقلب على المجسّمة ويعود إلى بعض صفات الله فيتناولها بالنظر والمناقشة رافضاً قول أبي هاشم بالأحوال (١٥٣ ــ ١٥٥) ويثبت أن العلم صفة (١٥٥ ــ ١٦٠) .

أما في الجزء الثاني من كتابه (١٦٠ ــ ٢٣٩) فيكاد يقتصر على مواجهة الشيعة والخوارج . فيثبت الباقلاني أولاً ما يقوم قياساً للحكم في هذا المجال : وهو رفض النص ، الذي يحل الاختيار محله . ثم ينظر في حقيقة الإمامة وشروطها ، ويقف طويلاً بعد ذلك عند المناقشة في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي . ولا ريب أن التشدد في هذا الموقف أمر تقتضيه الظروف ، لأن هجمات الخصوم إنما تركزت على هذه الناحية .

هذا وإنا نستطيع أن نخرج بتصميم « التمهيد » على النحو التالي :

تمهيدات : في العلم ، والطبيعة ، والأحوال .

في التوحيد :

ب ــ وجود الله :

١ ــ أقسام المعلومات .

٢ ــ الأعراض .

٣ ــ حدوث العالم .

٤ ــ الدليل على وجود الله .

ج ــ صفات الله :

ــ إن الله واحد ، حي ، عليم ، سميع ، بصير ، متكلم ، مريد .

ــ ليس بذي رغبة ولا هوى .

د ـ أفعال الله :

ـ لايفعل لغرض .

ـ يفعل حراً مستقلاً .

جزء الدفاعيات : الرد على المنجمين ، الثَّنَوِيَّة ، المجوس ، المسيحيين ، البراهمة ، اليهود ، (إعجاز القرآن) ، المجسِّمة .

الإمامة : أصول منهجية : الأخبار ، التواتر ، الاختيار قبل النص .

حقيقة الإمامة : صفات الإمام .

الخلفاء الأربعة الأولون : صحة إمامتهم .

ب ـ «الإرشاد» للجويني [1]

بالرغم من الإخراج المطبعي الذي زود بـه الناشر هذا الكتاب ـ وهو ناقص على كل حال ـ يصعب على القارئ أن يهتدي فيـه إلى تصميم واضح المعالم . مع أن الجُوَيْني قد أثبت فيه غير مرة بياناً عن مبادئ تصنيفه . فتارة يقسم مقالته بين ما يجب لله وما يجوز عليه تعالى ، أعني ما يجوز لله أن يفعله أو لا يفعله . وطوراً يميز بين الأمور الـتي تُدْرَك بالعقل والأمور التي لا تدرك إلا بالنقل . على أن النظرتين تتلاقيان في الصميم ، ويسعنا ، إذا طبقناها مجتمعتين ، أن نحاول استخراج التصميم العام التالي :

---

١ العنوان الكامل هو : « الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » . فيما يتعلق بالنص الذي ترجمه ونشره لوسياني ، انظر ملاحظاتنا ، ١١٥ ، حاشية ٣ .

١) المدخل :

مزية العقل .

حقيقة العلم .

٢) وجود الله .

حدوث العالم .

الدليل على وجود الله بحدوث العالم [1] .

٣) ما يجب لله :

صفات الذات — التوحيد — الصفات المعنوية : المعرفة بأحكام الصفات ، معرفة الصفات ذاتها — الكلام — أسماء الله — الصفات الأخرى .

٤) ما يجوز على الله : ما يستطيع أن يفعله أو لا يفعله .

— الرؤية (التي غرضها الله) . — خلق الأفعال الإنسانية ؛ — في التوفيق والخذلان ؛ — في النبوة ؛ — السمعيات أو المسائل النقلية : أ — مسائل مختلفات : باب الآجال ، باب الرزق ، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ ب — الأخرويات ؛ ج — الأسماء والأحكام ؛ هـ — الإمامة .

ونلاحظ في الجزء الأخير « السمعيات المحضة » . وسوف نتبين في الفصل الثاني من الجزء الثالث التمييزات التي جاء بها الجويني في الموضوع .

---

١ فيما يتعلق بطبيعة هذا الدليل التقليدي في علم الكلام ، وباختلافاته عن الدليل التومستي بامكان العالم ، انظر س. ده بوركويل « الغزالي والقديس توما الأكويني » ، BIFAO ، ١٩٤٧ م ، ج ٤٦ ، ولا سيما ص ٢٢٩ — ٢٣٧ .

ج ـ «الاقتصاد» للغزالي [1]

نعود الآن إلى حجة الإسلام ونجده مع الصفات التي اشتهر بها ، في بيانه المشرق وتنسيقه المحكم لأجزاء الموضوع . ولقد سبق لنا أن ذكرنا كتابه «الاقتصاد» فينبغي أن نقف عنده هنا أطولَ مما وقفنا هناك .

يخصص الغزالي أربعة فصول لتمهيد عام في علم الكلام . ففي الفصل الأول ينبه إلى أهمية هذا العلم : إنه يتيح لنا معرفة الله وصفاته وأعمال رسله . لكنه لا يلبث أن يضيف في الفصل الثاني أن ذلك كله لا ينفع إلا بعض الأفراد ، لأن حقائق الإيمان والشبهات التي قد تثيرها ، يجب فيها التمييز بين طبقات مختلفة من الناس ، يتفاوتون في تهيئهم للانصراف إلى العلم بها . فلا ينفع الكلام حقاً إلا في حل بعض الشبهات عند المؤمنين ، وفي السعي الصادق لإقناع أهل الكياسة من الكفّار . ثم يحلّل الفصل الرابع الأخير تحليلاً دقيقاً المصادرَ المعوَّل عليها . فجاء هذا الفصل بحثاً في منهجية علم الكلام نرجئُ النظر فيها إلى جزئنا الثالث .

ها هي ذي حقيقة علم الكلام قد حددت ، كما حددت وظيفتها الاجتماعية أيضاً ، ومنهجيتها . ولكن ما عسى أن يكون الموضوع الذي تريد أن تعالجه ؟ يقسم الغزالي جملة المسائل المنظور فيها إلى أربعة أقطاب ، مرتبط بعضها ببعض ارتباطاً دقيقاً . ما دام الله هو موضوع

---

[1] الكتاب طبعات مصرية عديدة . ترجمه إلى الإسبانية آسين پالاثيوس ، مدريد ، ١٩٢٩ م . انظر ما كتب عنه في BT ، ١٩٣٠ م ، رقم ١٣٤ . ولقد أشرنا سابقاً ان « الاقتصاد » هو توسيع « الرسالة القدسية » الواردة في الباب الثاني من الربع الأول من الإحياء . و « الرسالة » ذاتها مقسمة إلى أربعة أركان ، يشتمل كل منها على عشرة أصول : الله ، صفات الله ، أفعال الإنسان ، السمعيات .

البحث ، وجب أولاً النظر في ذاته : هذا هو غرض القطب الأول ؛ وصفاته تعالى غرض القطب الثاني . ثم ينظر في أفعال الله ، الخاصة به في القطب الثالث ، وأفعال رسله في القطب الرابع . فلنحلل هذه النقاط تحليلاً يتناولها بوضوح .

نقف أولاً عند الذات . الغريب في الأمر هنا ، أنا لا نرى عند مفكر إسلامي قط أثراً للدليل « الانتولوجي » أو على الأقل تصريحاً بأنه ليس ضرورياً أن نثبت وجود الله . فالدليل المألوف في علم الكلام هو الدليل بالعلة الفاعلة استناداً إلى حدوث العالم . ويخصص الغزالي صفحات غير قلائل (١٣ — ١٨) لهذا الإثبات [1] ، فيستنتج منه عدداً من الصفات : أنه تعالى قديم ، أزلي ، ليس جوهراً ولا عَرَضاً ولا جسماً . كما أنه ليس له جهة ولا يقوم في محل ، فيؤول الاستواء على العرش ، وهو تعالى مرئي ، وهو واحد .

والجدير بالذكر هنا ، هو اهتمام الغزالي البالغ بأن يربط إثباتاته المختلفة ربطاً محكماً وأن يعلّل لكل إثبات المحلّ المناسب له . يقول مثلاً في مسألة الرؤية : « وإنما أوردنا هذه المسألة في القطب بالنظر في ذات الله سبحانه وتعالى لأمرين : أحدهما أن ننفي الرؤية عما يلزم على نفي الجهة ، فأردنا أن نبين نفي الجهة وإثبات الرؤية . والثاني أنه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته ، فليس ذلك إلا لذاته ، فإنه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات » [2] . على هذا الوجه ذاته يحاول دائماً أن يربط بعض إثباتاته المختلفة ببعضها الآخر . ولا عجب إذا لمسنا ذلك عند صاحب « المستصفى » و « محك النظر » و « التهافت » .

أما القطب الثاني فيعالج مسألة الصفات . ويسعنا أن ننظر إلى هذه

---

١ راجع تحليل هذا الدليل ومناقشته عند س . ده بركويل ، في « المقال المذكور » ومقال ڤنسنك ، (جمعية امستردام العلمية ، ١٩٣٦ م) ، « الأدلة على وجود الله في علم العقائد الإسلامي » .

٢ طبعة القاهرة ، بدون تاريخ ، المطبعة المحمودية التجارية ، ص ٣٧ .

الصفات على حِدَةٍ صفةً صفةً ، فيكون ذلك غرض القسم الأول من القطب الثاني (القدرة ، العلم ، الحياة ، الإرادة ، السمع ، البصر الكلام) ، أو ننظر اليها في أحكامها المشتركة . وهذا القسم الثاني يقتضي أربعة عناوين : ليست الصفات عين الذات بل هي شيء زائد على الذات ، ٢) إنها قائمة في الذات غير منفكة عنها ، ٣) إنها أزلية ، ٤) إن الأسماء المشتقة من هذه الصفات صادقة عليه تعالى أزلاً وأبداً . ولنلاحظ هنا أن الغزالي لا يستخدم عبارة « الصفات النفسية » أو « الصفات المعنوية » الواردة عند أستاذه . بيد أنه ليس دون أستاذه استعمالاً للتمييز بين الطرفين ما دام القسم الأول يتعلق بصفات الذات والثاني بالصفات المعنوية . كما أنه ينبغي أن نلاحظ أن النظر في الصفات متقدم على النظر في أحكامها ، خلافاً لما نجده عند الشهرستاني .

هذا وإن القطب الثالث قد أفرد « لأفعال الله تعالى ، وجملة أفعال جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب » . والغزالي ، دون أن يصرح بأمره ، ينتقل هنا إلى القول « في التوحيد » الذي يسميه الجُوَيْني « الجائز على الله » ، أي ما يستطيع الله أن يفعله أو لا يفعله . ويستهل الغزالي بحثه بتوضيح ما تعنيه الألفاظ الستة التالية : الواجب ، الحسن ، القبيح ، العبَث ، والسفه ، والحكمة . ثم ينظر في الحالات المعروفة التي يمكن أن نتصورها في العلاقات بين الله والمخلوق . إن أقصى ما ذهب إليه الأشاعرة في قولهم بإرادة الله المتصرفة في كل شيء تصرفاً مباشراً ، نقع عليه هنا موجزاً كل الإيجاز ومثبتاً أقوى الإثبات ١) إن الله فاعل مختار لا يسأل عما يفعل . « وإذا خلقهم فله ألا يكلفهم » ، ٢) أو أن يكلفهم ما لا يطيقون ، ٣) إن العبث محال على الله تعالى ، ٤) وهو قادر على تعذيب الحيوان البريء ، ٥) إن أطاعه عباده لم يجب عليه الثواب ، ٦) لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله ، ٧) إن « بعثة الأنبياء جائزة وليست بمحال ولا واجب » .

وننتهي أخيراً إلى القطب الرابع الذي يتعلق بالنبوّة والأخرويات . وفيه يثبت الغزالي أولاً أن محمداً رسول الله حقاً (فصل ١) ثم يلخص ما علمه النبي في الأخرويات . وفي الفصل الثالث يحلل مدلول الإمامة التي يراها الغزالي قليلة الأهمية وأصل كثير من الخصومات . ثم ان النظر فيها أُدْخِلَ في الفقهيات . « ولكن إذ جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد » (١٠٥)

هذا ويثبت الفصل الأخير مقياساً للعقيدة القويمة ، إن جاز لنا القول ، يتيح الحكم على الفرق المختلفة الخارجة عن السنة . والذي يبدو بجلاء هو أن هذا القطب الرابع ضعيف الارتباط بما يشتمل عليه ، فيظهر أن الغزالي أقحم فيه كل ما لم تنطوِ عليه الأقطاب الثلاثة الأولى . ففيه نعثر على ما لا بدّ من توقّعه ، وهو مقطع مخصص للمسألة المشهورة في الإيمان : حقيقته وإمكان الزيادة فيه أو النقصان .

على أن الأمر الذي لا بدّ من ملاحظته خاصة : هو أن التقسيم الوارد في « الاقتصاد » مستقل عن أُطُر المعتزلة التي كان يبدو التقيد بها أمراً واجباً . ولا ريب أن الغزالي يحتفظ بالتقسيم الرباعي ، ولكنه تقسيم لا يتلاقى مع الأُطُر السابقة . فضلاً على أنه لا بد من الاعتراف بأن مبدأ التقسيم (مع بعض التردد في ما يتعلق بمحتوى القطب الرابع) أضحى أقرب إلى العقل من تقسيم المعتزلة ، لأن هذا الأخير كان نتيجة لتجربة عَفْوية ، وإنما أوجدته ضروريات المناظرة . على أنه من الغريب أن نلاحظ في تخطيط الغزالي أنه لم يكن هو التخطيط الذي تقيد به علم الكلام نهائياً بعد ذلك . إنما كان الغزالي ، في نظر أهل السنّة المتأخرين ، واضعَ « الإحياء » أكثر مما كان واضع « الاقتصاد » .

ومهما يكن من أمر ، فإن بين أيدينا التصميم التالي « للاقتصاد » :

تمهيدات : حقيقة علم الكلام ، أهميته ، منهجيته .

أ — في الذات :

١ — الله موجود .
٢ — قديم .
٣ — أزلي .
٤ — ليس بجوهر .
٥ — منزه عن الجسمية .
٦ — ليس عَرَضاً .
٧ — ليس له وجه .
٨ — ليس له محل .
٩ — يُرَى ويُعْرَف .
١٠ — واحد .

ب — في الصفات :

١ — الصفات بحد ذاتها : حياة ، علم ، قدرة ، إرادة ، سمع ، بصر ، كلام .
٢ — حكم الصفات المشترك :
— ليست هي الذات .
— إنها قائمة في الذات .
— إنها أزلية أبدية .
— أسماء الله .

ج — أفعال الله (ما يستطيع الله أن يفعله أو لا يفعله) :

١ — لا يجب على الله أن يكلف العباد .
٢ — يجوز عليه أن يكلفهم ما لا يطيقونه .
٣ — إن العَبَث محال عليه .

٤ ـ إنه قادر على إيلام الحيوان البريء .
٥ إن أطاعه عباده لم يجب عليه الثواب .
٦ ـ لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله .
٧ ـ إن بعثة الأنبياء جائزة وليست بمحال ولا واجب .

د ـ رسل الله :

١ ـ محمد .
٢ ـ الأخرويات (والإيمان) .
٣ ـ الخلافة .
٤ ـ الفرق .

- ٥ -

التطور في طريقة المتأخرين

أ – « نهاية الاقدام » للشهرستاني [١]

لقد عرضنا للشهرستاني عندما أمعنا النظر في مؤلَّفه المشهور في الفِرَق « كتاب الملل والنحل » وحاولنا استخراج تصميمه . كان مقيَّداً هناك بالناحية الجدلية حتّى لكأنما فُرِضَ عليه ذلك التصميم فرضاً من بعض الوجوه . أما هنا فله مطلق الحرية في عمله ، وهو عازم على « أن

١ نشر الكتاب للمرة الأولى الفرد جليوم في ١٩٣٤ م بالعنوان الانكليزي التالي : « خلاصة الشهرستاني الفلسفية ، كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام » . ولقد استخدم الناشر مخطوطات اكسفورد وباريس وبرلين، وضم إلى النص ترجمة كاملة للفصل الأول مع شرح فقط للفصول الأخرى . وكما أثبته كراوس ، يجب أن نصحح « إقدام » بـ « أقدام » . هذا وان الشهرستاني وضع « نهاية الأقدام » بعد « الملل » ، على أن الأول جاء مكملا للثاني إذ ان المصنف أراد أن يثبت « نهاية الأقدام » اعتقاده الصحيح الذي ربما عرضه لارتياب الآخرين فيه ما التزمه من الموضوعية في « كتاب الملل » ... ويروي ياقوت أن عالماً من علماء القاهرة ، توفي سنة ٥٩٨ هـ – ١٢٠١ م ، كان يستخدم في تدريسه كتاب « النهاية » للشهرستاني . وقد أشار الجرجاني ، هو أيضاً ، إلى الكتاب ذاته في شرحه للايجي (ذكره جليوم في مقدمته ، ص ١٠ – ١١ ، حاشية ٢) .

بجمع المسائل التي تتعلق بالأصول وعلى أن يبين ما استغلق منها» (ص٣) . فهذا إذن بيان تعليمي يشتمل على العقيدة الإسلامية بأسرها . وفي تمهيده الذي يجنح بعض الشيء إلى فن الخطابة ، يلمّح تلميحاً إلى أن كتابه يحتوي على عشرين مسألة «تتناول مسائل علم الكلام بجملتها» . لكنه لا يذكر التصميم الذي يتبعه . فلنحاول أن نعثر عليه .

تخصص المسألة الأولى للنظر في حدوث العالم ، أعني كونه شيئاً له بداية في الزمان وله نهاية . فنحن هنا من علم الطبيعة في الصميم . ولا نجد مقدمة كالتي وجدناها عند الغزالي يمهد بها مجال البحث ، ويعين لعلم الكلام غرضه ، ويدل على أصول هذا العلم ومناهجه . يباشر الشهرستاني عمله فيثبت وجود الله بإثباته حدوث العالم ، وبالتالي خلقه . وإنا لنشهد مناقشات طويلة مع الفلاسفة ، ولا سيما ابن سينا (ص٥ — ٥٣) . وللرد على المعتزلة والثنوية والطبيعيين والفلاسفة ، يبين الشهرستاني في الفصل الثاني أن الله خلق كل شيء ، فيتيح له ذلك أن يميّز بين الكسب والخلق . ثم يثبت أنه تعالى واحد بعد إثبات وجوده (س ٣ ، ص٩٠ — ١٠٣) . ويبين أنه ينبغي لنا فيما نحاول معرفته منه ، أن نتجنب فيه كل تشبيه (س ٤ ، ص١٠٣ — ١٢٣) من غير أن نذهب ، مع ذلك ، إلى القول بالجهل المطلق (س ٥ ، ١٢٣ — ١٣١) . وتقابلنا هنا مسألتان فلسفيتان أثارتهما المناظرات في حقيقة الله : مسألة الأحوال (س ٦ ، ١٣١ — ١٥٠) ومسألة العدم : هل هو شيء أم لا ؟ (س ٧ ، ١٥٠ — ١٧٠) . ثم تخصص المسائل ٨ — ١٦ للصفات أولاً بوجه عام (س ٨ ، ٩ ، ١٧٠ — ٢١٥) ، ثم لكل صفة بحد ذاتها : (س ١٠ العلم ص ١٧٠ — ٢١٥ ؛ س ١١ الإرادة ، ص ٢٣٨ — ٢٦٨ ؛ س ١٢ — ١٤ الكلام ، ص ٢٦٨ — ٣٤١ ، س ١٥ السمع والبصر ؛ ص ٣٤١ — ٣٥٦ ؛ س ١٦ الرؤية ، ص ٣٥٦ — ٣٧٠) . وحتى هذا الحد تتلاقى المسائل المعالَجَةُ تلاقياً يكاد يكون كاملاً مع أصل المعتزلة الأكبر ،

أعني التوحيد والصفات .

أما المسألتان ١٧ ، ١٨ فمُشْقَلَتان بكثير من المواد ومخصصتان ، في الواقع ، لأفعال الإنسان ، وللعدالة والأوامر الإلهية . فالشهرستاني أشعري ذو يقين ثابت ، يرد كل تمييز عقلي ، موضوعي ، بين الخير والشر : لا تكليف يجب على الإنسان قبل إعلان الشرع (س ١٧) . والغريب هو أنا لا نجد عند المسلمين شيئاً يعادل ذلك « الحكم الأزلي » الذي يتيح للقديس توما أن يصل بين الأحكام الإلهية والأحكام الطبيعية ، ما عدا المعتزلة الذين يعرفون هذا الحكم وهو في حال المباشرة فقط [1] . هذا وتلي المسألة ١٨ (ص ٣٩٧ — ٤١٧) وفيها يشدد القول بإرادة الله المطلقة ، فيرد الشهرستاني القول بأنه يخلق بالضرورة عالماً هو خير العوالم ، ويشرح مدلولات الاصطلاحات التالية : التوفيق والخذلان ، الشرح ، الختم ، الطبع ، الشكر ، القضاء ، الرزق . إلا أنا لا نتبين مسألة الكسب تطرح طرحاً صريحاً . ثم ينتقل الشهرستاني إلى « السمعيات » (س ١٩ — ٢٠) ، أو لعلنا نفترض ذلك على الأقل ، لأنه لا يأتي قط بشرح يعلل به انتقاله من مسألة إلى أخرى . أما المسألة ١٩ فتخصص للنبوّة والمعجزة وعصمة الأنبياء (٤١٧ — ٤٤٦) ؛ وأما المسألة ٢٠ فلطائفة من المسائل نجد خلالها ، عند الشهرستاني أيضاً ، طابع الإيجاز ذاته الذي وجدناه في مقطع الغزالي الموافق لمسألتنا : رسالة محمد النبوية ، الإيمان والكفر ، المؤمن والفاسق في فصل الأحكام والأسماء ، الأخرويات ، الخلافة ، الكرامات ، الشريعة القرآنية ونسخها لكل ما سبقها . وفي الكتاب أخيراً ملحق في مسألة الأجزاء التي لا تتجزأ والتي لا يقبلها المؤلف بالمعنى الأشعري المألوف .

---

١ انظر مثلا « الخلاصة اللاهوتية » ، باب أول وثان ، مسألة ٩١ ، مقال ٢ ، وكل المسألة ٩٤ . إن الحكم الطبيعي في نظر القديس توما هو اشتراك في الحكم الأزلي ، فهو مطبوع في الطبيعة البشرية ويدركه العقل بنوره وحده . انظر DTC ، ج ٩ ، عمود ٨٧٨ — ٨٨٧ .

فإذا رددنا المؤلف إلى خطوطه العامة ، خرجنا بتصميمه على الوجه التالي :

١ — في التوحيد :

ا — وجود الله ... ... س ١ ، ٢

ب — في توحيده تعالى ... ... س ٣

ج — معرفة الله ... ... س ٤ — ٧

د — في الصفات ... ... س ٨ — ١٦

٢ — في أفعال الإنسان ، العدل والأمر ... ... س١٧ — ١٨

٣ — في النبوة ... ... س ١٩

٤ — الأحكام والأسماء . الأخرويات ، الخلافة س ٢٠

ب — «المحصل» لفخر الدين الرازي [1]

إنا نواجه مع الرازي علم الكلام وقد تفلسف تفلسفاً تاماً . لقد مرن المؤلفون على المناظرات الجدلية . وإنا لندرك ذلك في بياناتهم . والتمهيدات النقدية لم تدرك ثباتها وحسب ، بل أنشأت الميتافيزيقا أو ما يحل محلها ، تتبوأ المكانة الأولى . ثم إن فوات التمييز بين علم الفلسفة وعلم الكلام أتاح للعلماء الذين ينزعون إلى البحث والنظر أن يقلّبوا

---

١ « كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين (بدون تاريخ) ، القاهرة ، مطبعة الحسينية . وفي هامش الطبعة كتاب الطوسي « تلخيص المحصل » الذي ورد فيه نقد للرازي لا هوادة فيه . ويلاحظ الطوسي أن الكتاب المشهور في عصره في علم العقائد هو المحصل ولكن بغير حق (ص ٣) — . إن في طبع الكتاب عللا كثيرة . ولقد درسه هورتن في « آراء الرازي والطوسي الفلسفية » ، بون ١٩١٠ م ، وفي « علم العقائد النظري والوضعي في الإسلام من خلال الرازي والطوسي » ، ليبزيج ، ١٩١٢ م ، مع ملحق في الحدود الفلسفية العربية وترجمتها إلى الألمانية .

بعض المسائل على وجوهها كلها . وقد تكون بواعث الدفاع هي الـتي أدت إلى ما لم نكن نتصوره هاهنا من الاستطرادات الطويلة . ومهما يكن من أمر ، فالواقع أن الجزء المخصص للعلم العقَدي بحد ذاته قد سيق دفعاً نحو خاتمة الكتاب ، على حين أن ثلاثة أرباعه الأولى توقف للدلالة على صحة الاستدلال والعلم ، ولحقيقة الجوهر والأعراض إلى ما سوى ذلك .

أما التصميم الذي يعنى الرازي باتباعه ، فهو يذكره في مستهل مؤلّفه ، ولكن الإيجاز البالغ الذي يعتمده في بيانه يحول بيننا وبين أن نتبين هذا التصميم في سياق الجزئيات . إنه يقول : ينقسم الكلام إلى أربعة أجزاء وهو يسميها الأركان . فيشرع فوراً بالركن الأول : أي التمهيدات دون أن يذكر الأركان الأخرى أعني : ١) الحق وأقسامه ، ٢) الإلهيات ، ٣) السمعيات .

فلنقف عند التمهيدات أولاً (١ — ٣٢) . إنها تتجاوز تجاوزاً ملموساً ما نجده منها عند الجُوَيْني ، في « الإرشاد » ، وعند الغزالي في « الاقتصاد » . ولدينا مسائل ثلاث مهمة :

أ — المعلومات الأولية ، وفيها يذكر الرازي التصور والتصديق ، وينظر في الآراء المختلفة التي تتعلق بالحكم التصديقي ، سواء أكان جلياً في ذاته أم مكتسباً . ب — أحكام النظر : اثنتا عشرة دعوى على نحو التقريب تعرض ويقام عليها الدليل ، تُدْخِلنا في دقائق الجدل السابق للكلام : ١) تعريف النظر ، ٢) « الفكر المفيد للعلم موجود » ، ٣) لا حاجة في معرفة الله إلى معلم ، ٤) « الناظر يجب ألا يكون عالماً بالمطلوب » ، ٥) معرفة الله بالدليل أمر واجب ، ٦) وجوب النظر سمعي ، ٧) في أول الواجبات ، ٨) « حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة » ، ٩) « النظر الفاسد يستلزم الجهل » ، ١٠ ، ١١) في الفكر الذي هو ترتيب تصديقات . جـ — في تعريف الدليل .

أما الركن الثاني فهو الأقل ظهوراً ووضوحاً في مقاطعه . يستهله الرازي بذكر المعلومات ، فننتهي بمشقة إلى تبين ثلاثة أقسام :

١ ــ أحكام الموجودات : أ ــ تصور الوجود والعدم بديهي ، ب ــ الموجود صفة تطلق على الموجودات بالاشتراك في الاسم .

٢ ــ في المعدوم .

٣ ــ نفي الأحوال ، وهي الأوساط بين الموجود والمعدوم .

ثم يقسم الرازي الموجودات إلى واجبة وممكنة ، ويمعن النظر في المذاهب المختلفة التي تتعلق بالطرفين ، فيبين ثم يناقش مذهب المتكلمين ومذهب الفلاسفة ، كل بدوره . ويلي ذلك بضعة وثلاثون مقطعاً وردت فيها مواد غريب بعضها عن بعض كالبرودة والارتخاء والثقل والحركة والموت والعلم والحواس وغير ذلك . وهي صفحات مضطربة التنسيق يحتمل أن تكون متعلقة بما يليها تعلقاً مباشراً بينما يرتبط هذا الذي يليها بتقسيم الأعراض وخواصها . ثم ينظر الرازي في الأجسام : تكوينها ، خواصها ، تقسيمها . ويخصص المقطع الأخير من هذا الركن للوازم الحق العامة : الواحد وذو الكثرة ، العلة والمعلول ، وهلم جراً . ولقد يبدو هذا الجزء الثاني كله ، كما لاحظنا ، مطموس الخطوط بعض الشيء . فعاد إليه العلماء المتأخرون ونظموه ، وما نلبث أن نراه ، لدى الجرجاني والتفتازاني ، بادياً بشكله وقد أدركه مزيد من التحديد .

وهكذا توضحت في الركنين الأولين المواد الفلسفية المتعلقة بعلم الكلام ، فينبغي الآن معالجة هذا العلم في ذاته ، وهو العمل الذي يقوم به الركنان الأخيران . فجاء الركن الثالث بحثاً في الإلهيات ، والرابع بحثاً في السمعيات . أما علم الإلهيات فيعني كل ما يتعلق بالعلم الإلهي العقلي مع زوائد تقتبس من المُسَلَّمات القرآنية . فيثبت الرازي أولاً وجود الواجب ، ثم يبحث في صفاته : السلبية أولاً ، والإيجابية بعد ذلك . إلى أن ينتقل إلى « أفعاله » فينظر خاصة في العلاقات بين الفعل الإلهي

والفعل المخلوق . ويأتي أخيراً على ذكر الأسماء الحسنى ، ولا يخصص لها الرازي هاهنا إلا أسطراً قليلة . فيتحدد بذلك كله التخطيط العام ، الذي تعقبه المؤلفون المتأخرون خطوةً خطوة .

بقي الركن الرابع الذي يستند إلى مجرد النقل استناداً جامعاً مانعاً : وموضوعه لا يعرف إلا بالنقل فقط ، وهو يشتمل على أربعة مقاطع : ١ — النبوة ، ٢ — والأخرويات ، ٣ — والأحكام والأسماء وفيها مشكلة الإيمان ، ٤ — والإمامة .

هذا بيان دلّ ، وإن قل ، على كتاب الرازي وحقيقته : أراد المؤلف ، كما يشير إليه في عنوانه ، أن يجمع بإيجاز كل آراء الاشاعرة ، متقدمين ومتأخرين ، وآراء الفلاسفة أيضاً . فجاء جمعه هذا لشدة إيجازه أدنى إلى الغموض . ولكنه أتى بالشيء الجوهري ، فأفاد منه العلماء المتأخرون إفادة جمة ، حتّى أخذوا عنه اصطلاحاته ذاتها ، ولا سيما الإيجي والجرجاني والتفتازاني . لقد احتفظوا بتخطيط بيانه ما عدا شيئاً يسيراً ، متوسعين ، مع ذلك ، كما سنتبينه ، بالمواد الفلسفية . وللزيادة في الوضوح نلخص هذا التخطيط في الجدول التالي :

الركن الأول — التمهيدات :

١ — العلوم الأولية . ٢ — احكام النظر . ٣ — الدليل .

الركن الثاني — الوجود وأقسامه :

١ — أقسام المعلومات . ٢ — أقسام الموجودات : الواجب والممكن . ٣ — أقسام الممكنات : الأعراض والجواهر . ٤ — خواص الموجودات : الواحد وذو الكثرة ؛ العلة والمعلول .

الركن الثالث — الإلهيات :

١ — في الذات . ٢ — في الصفات . ٣ — في الأفعال . ٤ — في الأسماء والأحكام والإيمان .

الركن الرابع — السمعيات :

١ — النبوة . ٢ — الأخرويات . ٣ — الأسماء والأحكام .

٤ — الإمامة .

ج — « طوالع الأنوار » للبيضاوي [1]

وبمضي قرن بعد الرازي فنشاهد ضبطاً مذهبياً بارز المعالم في المسائل العقدية . فقد انتصرت الفلسفة انتصاراً حاسماً حتى أضحت في مؤلفات الكلام جزءاً عضوياً . ويدل البيضاوي على ذلك دلالة واضحة في رسالته « طوالع الأنوار » . إن المؤلفين المتأخرين كالسنوسي مثلاً [2] ، شنعوا عليه خلْطَ الفلسفة بالتعليم . وهذي تهمة ظالم إن كان معناها جعل الرجل هو رائد هذا « الخليط » : إن البيضاوي لم يتعدَّ من هذا الأمر إلى شيء إلا أن يكون توضيحاً لما خلفه أسلافه . وحسبنا أن نذكر تصميمه ، مضيفين إليه بعض الملاحظات العجلى .

تمهيد : النظر :

١ — الأصول . ٢ — الأقوال الشارحة . ٣ — الأدلة .

٤ — أحكام النظر .

الركن الأول — الممكنات :

المقطع الأول — المسائل العامة :

١ — أقسام المعلومات . ٢ — الوجود والعدم . ٣ — الذات .

---

١ طبعة القاهرة (١٣٢٣ هـ — ١٩٠٥ م) ، المطبعة الخيرية ، مع شرح الأصفهاني « كتاب شرح مطالع الأنظار ... على متن طوالع الأنوار » .

٢ في « أم البراهين » وشرحها ، طبعة القاهرة ، ١٣١٣ هـ ، ص ٦٩ — ٧٠ . إن المفسرين المتأخرين (اللقاني ، والملوي ، والدسوقي) يدافعون هنا عن الرازي وزملائه. فان كانوا قد استخدموا المسلمات الفلسفية فللرد على الدين المهاجم باسم الفلسفة .

٤ — الوجوب والإمكان ، القِدَم والحدوث . ٥ — الواحد وذو الكثرة .
٦ — العلة والمعلول .

المقطع الثاني — الأعراض :

١ — مسائل عامة . ٢ — الكَمّ . ٣ — الكيف . ٤ — العلاقات .

المقطع الثالث — الجواهر :

١ — الأجسام . ٢ — الجواهر المفارقة .

الركن الثاني — علم الإلهيات :

المقطع الأول — الذات الإلهية :

١ — معرفة الله . ٢ — طريقة السلب . ٣ — التوحيد .

المقطع الثاني — الصفات :

١ — الصفات التي تفترض أفعاله : قدرة ، علم ، حياة ، إرادة .

٢ — الصفات الأخرى : السمع ، البصر ، الكلام ، البقاء ، التكوين ، الرؤيا .

المقطع الثالث — الأفعال :

١ — أفعال الإنسان كلها مخلوقة . ٢ — الله مريد للكائنات . ٣ — الخير والشر . ٤ — ليس الله مديناً للمخلوق بشيء . ٥ — الله لا يفعل لغرض . ٦ — لماذا كانت الشريعة ؟

الركن الثالث — النبوة وملحقاتها :

١ — النبوّة . ٢ — الأخرويات . ٣ — الإمامة .

حسبنا بعض الملاحظات لإبراز هذه الرسالة بخصائصها . يجب أولاً الانتباه إلى التقسيم الرباعي ، وهو الذي نجده عند الرازي مع بعض تغييرات في الاصطلاح : « فالنبوة وملحقاتها » مثلاً مساة عند الرازي

« بالسمعيات » وهي تسمية إلى الحق أقرب . ونقول ثانياً : إن الجزء الفلسفي بالذات ، أعني الركن الأول هنا ، قد تضخم حجمه واتسع : لقد استخدم البيضاوي أُطُرَ الرازي ووسّعها . ثم إن تقسيم الصفات لم يقم على التمييز بين الإيجابية منها والسلبية ، بل بين صفات تفترض وجود الأفعال من الله وصفات أخرى . ولا نجد « في الركن الأخير » مسألة « الأحكام والأسماء » .

د – «المواقف» للإيجي وشرحه للجرجاني [1] و«المقاصد» للتفتازاني [2]

مع « مواقف » الإيجي وشرحها للجرجاني ، ومع « المقاصد » للتفتازاني ندرك ذروة علم الكلام عند أهل السنّة . إن كتاب الإيجي وشرح الجرجاني مع حواشي السيلكوتي والشلبي تمثل النتاج الأعظم في الفكر النظري الإسلامي السنّي . ويقع الكتاب في أربعة مجلدات ضخمة يشتمل كل منها على أكثر من ٥٠٠ صفحة . وإنه ، فوق ذلك ، النتاج الأشد إحكاماً من حيث الضبط المذهبي . إنه العمدة لسنوات الاختصاص في جامعتي الأزهر وتونس . ويجب الاعتراف بأنه ، ولاسيما إذا قارناه بالمؤلفات السابقة ، جدير بما ناله من شهرة واسعة . ولئن

---

١ طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ مع تفسيرين : تفسير السيلكوتي (١٠٦٠ هـ – ١٦٥٠ م) ، وتفسير حسن شلبي بن م . شاه الفناري . إن المواقف تستخدم خاصة « أبكار الأفكار » للآمدي (GAL ، ج١ ، ص ٦٧٨) ، « المحصل » للرازي وكتابيه« نهاية العقول » و«الملخص» (انظر ريتر ، مجلة « الإسلام » ، ١٨ ، ٥٣) .

٢ يجب استخدام طبعة اسطنبول النادرة ، إذ أن طبعة القاهرة ناقصة (وهي على هامش شرح المكنسي « المقاصد ») . ولقد خلط هورتن بين « مقاصد » الغزالي و « كتاب المقاصد » الذي يهمنا هنا ، طوال مصنفه « المذاهب الفلسفية » . انظر عنوان طبعة اسطنبول .

جاء فيه جانب السمعيات ، بل جانب العقائد ذاته ، موجزاً في معالجته بعض الشيء ، فإن الجانب الفلسفي ، على خلاف ذلك ، يحظى بتطورات واسعة ، مع مـا قام عليه من تمهيد نقدي طويل . هذا وان الكل يقسم ثم تفرع تقسياته باهتمام بالغ : موقف ، مَرْصِد ، مَقْصِد ، وهكذا دواليك . وهي تقسيات تتناسب ، بما صحبها من التغيرات اللازمة ، مع المقالات والمسائل والأبواب الواردة في « الخلاصة اللاهوتية » للقديس توما . ولا يسعنا أن نفكر في تحليل هـذا المؤلَّف الضخم تحليلاً مفصلاً . لكن لا بدّ لنـا من الإشارة إلى بنيته والدلالة على صلتـه بالبيانات السابقة .

لقد تتوزع المادة مقالات ست : ١ — التمهيدات . ٢ — المسائل العامة . ٣ — الأعراض . ٤ — الجوهر . ٥ — علـم الإلهيـات . ٦ — السمعيات . وهذا الإحصاء البسيط يتيـح لنا أن نتصور ما جاء عليه شأن علم العقيدة بالنسبة إلى علم الفلسفة في مؤلفنا : إنه ليمتد إلى النصف بالذات . ولقد نجد هذا التقسيم عند التفتازاني ، فيعلله أحـد شارحي هذا المصنف بمـا يلي : فإما أن ترد المسائل بالنقل ، وذلك ما نجده في المقالة السادسة . وإما أن ترد بالعقل . على أن تتعلق هذه الفئة الأخيرة بدورها بالحقائق الواجبة ، وهذا هو علم الإلهيات ، أو بالحقائق الممكنة وتلك هي الجواهر (المقالة ٤) ، والأعراض (المقالة ٣) . ثم تنطبق المبادئ العامة على الطرف الأول والثاني ، فتعالج في المقالة الثانية . هذا وفي المقالة الأولى ينظر في المشكلات المنطقية والمنهجية المتعلقة بالعلم في مدلوله العام . فنخرج من ذلك كله بالتخطيط التالي :

أ — السمعيات ... ... موقف ٦

ب — العقليات ... ... موقف ٥

١ — المتعلقة بالواجبات (الإلهيات) ... ... موقف ٥

هذا ولنحاول أن نتبين عن كَثَب هذه المقالات بحصر بحثنا في المواقف ، لأنا نلمس التقسيمات ذاتها ماثلة في « مقاصد » التفتازاني .

إن التمهيد المنهجي مهم (مقالة ١) . ذلك بأن الأمر أمر تعيين الغرض لعلم الكلام والسوابق المشترطة في كل علم (مرصد ١) ، وأمر نظر في العلم أو المعرفة بوجه عام (مرصد ٢) واكتساب العلم كيف يتحقق (مرصد ٣) ، ثم انه إثبات لوجود « العلوم » أو « المعارف » (مرصد ٤) . ويرد أخيراً الدفاع عن صحة الاستدلال الاستنتاجي (مرصد ٥ ، ٦) . فنرى ان الاهتمام بالناحية النقدية ليس غائباً عن آفاق العلماء المسلمين . ولا شك أنه يجب ألا نتوقع منهم وضع « المشكلة النقدية » . لكن لا بد أن نلاحظ بإعجاب أنهم اهتموا بتحليل الأصول في المعرفة ، وبتقدير قيمتها ، وبتوضيح الوجه الذي منه يدرك المعلوم ، وبتقويم درجة اليقين الذي يلازم العلم . وإذا لم يكن في عقيدتهم غيب يفوق العقل ويستحثهم على تعميق العلاقات بين العقل والإيمان ، كما في سياق النظرة المسيحية ، فإن ذلك لا يغض من صحة قولنا فيهم : إنهم حاولوا أن يرفعوا كل خلاف بين الطرفين .

إن المقالة الثانية هي مقالة في الميتافيزيقا ، ويسعنا أن نعرّفها بعنوان « الوجود والذات » . فالإيجي يعود إلى التقليد الذي سنّه الرازي ويتقيد به ، فيحلل معاني الوجود والعدم والحال (مرصد ١) ، ثم يسترسل في استطراد طويل يتناول الذات ، فيستند إلى تحليلات ابن سينا (مرصد٢).

ونجد أخيراً في المقالة ذاتها بحثاً في معاني الواجب والممكن والقديم والمُحْدَث (مرصد ٣) ، وفي مشكلة الواحد وذي الكثرة (مرصد ٤) والعلة والمعلول (مرصد ٥) .

هذا وينتقل الإيجي ، بعد إثبات هذه المبادئ ، إلى النظر في الممكن . وتعالج المقالةُ الثالثة الأعراضَ من ناحية عمومها ، أولاً : حقيقتها ، والاختلاف في تقسيمها باختلاف المؤلفين ، وأحكامها (مرصد ١) . ثم ناحية الأعراض المختلفة عَرَضاً عَرَضاً : الكَم (مرصد ٢) ، والكيف (مرصد ٣) والنِسَب . فهناك النسبة إلى المكان ، وإلى الفضاء ، وإلى الحركة . وعند الحركة نذكّر بمذهب الأجزاء التي لا تتجزأ (مرصد ٤). ومن الأعراض الخاصّة الإضافة أيضاً ، وهو نوع خاص من النِسَب (مرصد ٥) . ثم يلي ذلك فصل الكيف ، وفيه يجول المؤلف ويصول ، لأنه ينظر عندئذ على وجه التوالي في صفات الحس وصفات النفس (حياة ، علم ، إرادة ، قدرة) وفي الأكياف المتعلقة بالكَم ، وأكياف التهيؤ . ولقد تستعاد هنا ، كما نرى ، الطبيعيات الأرسطية كلها ، ولكن بعد تعديل دقيق لتطبيقها على العقيدة الإسلامية ، مع إضافة الكثير من وجوه النظر الخاصة بعلم الكلام .

كما أنا نعود إلى هذا التأثر الضخم بأرسطو ، فنلمسه في المقالة الرابعة ، المخصصة للجوهر . ويحدده المؤلف أولاً ، ثم يحلل معنى الجسم (مرصد ١) : طبيعته ، أقسامه (الأفلاك ، النجوم ، العناصر البسيطة ، المركبات) . ويحلّل بعد ذلك أعراض الأجسام (مرصد ٢) . ويلي القول في النفوس المنزهة عن الهيولى وفي الروح . فتكون لدينا مقالة في الطبيعيات ، أو في فلسفة الطبيعة ، تكللها فصول في علم النفس الميتافيزيقي . وينبغي ألا نعجب من عثورنا على معالجة هذه المشكلات هنا . على أنا سوف نعود إلى معانيها في علم الكلام بعد حين . كما أن السؤال ليس وارداً ، على ما نرى ، في أن نتصور أنها بالذات محاكاة،

بله كونها إشعاراً ، للمسائل ذات الطابع الفلسفي التي نجدها في خلاصة القديس توما ، وحتى في رده « على الأجانب »[1] .

هذا وينبغي أن نصل إلى المقالة الخامسة لتبين ظهور المشكلات الخاصة بعلم العقائد . على أن الأمر هنا أيضاً هو أمر علم « عقلي » بالإلهيات لأن هذه المقالة في « الأمور الإلهية » ليست بحد ذاتها مَدينةً بموادها للوحي . ولا شك أن الوحي يمدّ ببعض المسلّمات (صفات السمع والبصر والكلام والرؤية) . إلا أن هذه المواد ليست هنا إلا على وجه « المناسبة » . فالعالم يطلع أولاً على وجودها فيسعه ، بعد ذلك ، أن يستخرج كل الحقائق التي تشتمل مقالتنا عليها : هذا هو انتصار لوازم العقل في العقيدة . أما تلك الحقائق فإنها تقسم إلى فصائل أربع : وجود الله ، تنزيهه ، أفعاله (على مذهب الأشاعرة : فالله هو الذي يخلق أفعال الإنسان) ، والأسماء الإلهية . ويتبين من ذلك كله أن التقسيم يعكس المؤلفات السابقة . فقد استقر علم العقائد الآن في أُطُره المعروفة حتى باتت مألوفة .

ونلاحظ الشيء ذاته في المقالة السادسة التي تعالج فيها السمعيات . فالمؤلف هنا يبحث في النبوة وملحقاتها (مرصد ١) وفي المعجزة ، ويقارن بين الأنبياء ، والملائكة والأولياء . ثم ينظر في البعث والأمور الأخروية (مرصد ٢) وفي الأحكام والأسماء (مرصد ٣) وأخيراً في

---

١ للبحث عن«الخلاصة في الرد على الأجانب»فيما إذا كان موضوعها لاهوتياً أو فلسفياً انظر مثلا دەبرويل« مكانة ما فوق الطبيعة في فلسفة القديس توما»، RSR، ١٩٢٤م، ص ١٩٣ و ٤٨١ ؛ بويج « جزئيات الرد على الأجانب للقديس توما ، المستندات الفلسفية » ، ١٩٢٥ م ، ص ١٨٥ ، ١٨٨ ، ١٩٢ . لكنه من الناحية المسيحية ، ولا سيما في المسائل « الفلسفية » الواردة في « الخلاصة اللاهوتية » (الملكة ، الانفعال ، القول في النفس ...) يجب أن نميز الضوء (اللاهوتي) الذي عليه تسير الأبحاث ، عما سواه . وسوف نرى أن علماء الكلام لا يعولون على هذا المفهوم ، أعني مفهوم « الضوء » في تحديد علمهم .

الإمامة (مرصد ٤) . ويلي ذلك كله ملحق يشتمل على تصنيف الفرق الإسلامية المختلفة .

وهكذا نخرج ، في نهاية المطاف ، بالجدول العام التالي :

المقالة الأولى — التمهيدات :

١ — المقدمات المشترطة في علم الكلام وفي كل علم . ٢ — العلم (أو المعرفة) بوجه عام . ٣ — أقسام العلم (فعلا الروح الأولان) . ٤ — وجود العلوم أو المعارف الضرورية . ٥ — الاستدلال . ٦ — أحوال الاستدلال المختلفة .

المقالة الثانية — الأصول العامة :

١ — في الوجود والعدم . ٢ — في الذات . ٣ — في الواجب والممكن . ٤ — في الواحد وذي الكثرة . ٥ — في العلة والمعلول .

المقالة الثالثة — الأعراض :

١ — في وجه عمومها . ٢ — في الكَم . ٣ — في الكيف . ٤ — في النِسَب : النسب المكانية ، الفضاء ، الحركة . ٥ — في الإضافة .

المقالة الرابعة — في الجوهر :

١ — في الأجسام . ٢ — في أعراض الأجسام . ٣ — النفْس المفارقة . ٤ — الروح .

المقالة الخامسة — علم الإلهيات :

١ — في الذات . ٢ — في التنزيه . ٣ — في التوحيد . ٤ — في الصفات الإيجابية . ٥ — في الصفات « الجائزة » : الرؤية والمعرفة . ٦ — أفعال الله (المشكلات المتعلقة بالأفعال الإنسانية) . ٧ — الأسماء الإلهية .

المقالة السادسة ـ السمعيات :

١ ـ في النبوّة . ٢ ـ في الأخرويات . ٣ ـ الأحكام والأسماء .
٤ ـ الإمامة . ملحق : الفرق .

هذا ولا بد من أن نلاحظ التمييز بين النبوة ، مصدر السمعيات ، وبين السمعيات ذاتها .

ذلك هو علم العقائد الإسلامي في تخطيطه العام على الوجه الذي أصبح به معروفاً . ونعني به علم العلماء . ذلك بأنه في موازاة هذا الخط ، مشتقاً منه أو مخالفاً له ، نشأ ، شيئاً فشيئاً ، علم آخر بالعقائد، وهو علم العوام جاء أقل اهتماماً بالمشكلات الفلسفية ، ولم يحتفظ منها إلا بما تمس إليه الحاجة . وهكذا أخذت الأرسطية تضعف متدرجةً في نهاية الأمر إلى «أشعرية رسمية» هي بالذات أشعرية العلماء المحافظين في العصر الحديث . بقي علينا الآن أن نقف عند بعض ممثليها .

-٦-

مقلدة الاشعرية

« أم البراهين » للسنوسي[١] ، « جوهرة التوحيد »[٢]

كان التمييز بين الواجب والمستحيل والممكن هو التمييز الأعظم الذي أصبح العمدة للمقالات ، وحتى لصيغ العقيدة المتأخرة التي استمدت نفحاتها من الأشعرية . يستهل السنوسي رسالته بتحديد هـذه الاصطلاحات الثلاثة : « الواجب هو ما لا يتصور في العقل عدمه ،

---

١ هي « عقيدة أهل التوحيد الصغرى » المقـابلة « للعقيدة الكبرى » . انها معروفة « بالسنوسية». طبعات عديدة في القاهرة وفارس . ترجمهـا إلى الألمـانية ڤولف (١٨٤٨ م) وإلى الفرنسية لوسياني (« مقالة صغيرة في علم العقـائد الإسلامي » ، الجزائر ، ١٨٩٦ م) . انظر أيضاً دلفين « فلسفة الشيخ السنوسي من خلال عقيدته الصغرى» ، **JA** ، سلسلة ٩ ، ١٠، ص ٣٥٦ – ٣٧٠ ؛ لوسياني « حول ترجمة السنوسية » في المجلة الأفريقية ، ٤٢ ، رقم ٢٣١ ، ١٨٩٨ . لخصها ڤنسنك « العقيدة الإسلامية » ، ص ٢٧٥ – ٢٧٦ . ولقد شرح السنوسي ذاته « أم البراهين » ، وطبع الشرح غير مرة في القاهرة مع تفسيرات وشروح أخرى (مثلا الدسوقي ١٢٣٠ هـ – ١٨١٠ م ؛ الباجوري ١٢٧٧ هـ – ١٨٦١ م) . انظر **GAL** ، ج ٢ ، ص ٢٥٠ .

٢ انظر الفصل ١ ، § ٦ ، ص ١٣٧.

المستحيل هو ما لا يتصور في العقل وجوده ، والجائز أخيراً هو ما يصحُّ في العقل وجوده وعدمه » . ويصرح السنوسي بعد تحديده لهذه المقولات ، بأن المؤمن مكلف بأن يوقن بأقل قدر مما يتعلق بها من حقائق . ثم وضّح هذا القدر الأقل بعد ذلك . (انظر الفضالي [1]) . ووزعت القواعد الخمسون في الإيمان المتعلق بالله على الوجه التالي :

عشرون صفة واجبة :

١ ــ الصفات السلبية : وجود ، قدم ، بقاء ، اختلاف عن المخلوق ، قيام في الذات ، توحيد .

٢ ــ الصفات الذاتية ، أو صفات الكيف : قدرة ، إرادة ، علم ، حياة ، سمع ، بصر ، كلام .

٣ ــ الصفات المعنوية ، أو صفات التكييف : كونه تعالى قادراً ، مريداً ، عالماً ، حياً ، سميعاً ، بصيراً ، متكلماً .

عشرون صفة مستحيلة :

تلك التي تناقض الصفات السابقة : عدم ، حدوث ، وهكذا دواليك .

عشر صفات جائزة :

ما يستطيع الله أن يفعل أو لا يفعل (السنوسي) .

ــ الاستطاعة على خلق الخير والشر ، القضاء ، الرؤية ، بعثة الأنبياء (الفضالي) .

ثم يستعيد السنوسي هذه الصفات ، بعد إحصائها ، صفةً صفةً ،

---

١ كان الفضالي شيخ الباجوري .

ويثبتها بالدليل ، ما عدا صفات السمع والبصر والكلام ، التي عُلِمت من القرآن والنقل والإجماع فقط . فالواقع أننا من « الدفاعية العقلية » في الصميم [1] .

وينهج مصنفنا المنهج ذاته في قواعد الإيمان المتعلقة بالأنبياء . إنهم يحتاجون إلى خصائص أربع : الصدق ، والأمانة ، وتبليغ الرسالة ، والفطانة . وتستحيل عليهم أربع خصائص ، هي مع الأربع الأولى على طرفي نقيض . كما أنه يمكن أخيراً أن يتأثروا ببعض ما يقع على الأجسام من أعراض . أو أنه يمكن أن تعتريهم بعض الانفعالات البشرية .

أما الجزء الثاني من « أم البراهين » فيخصص للدليل على أن القواعد الخمسين التي ذُكرت تنطوي عليها ضمناً شهادةُ الإيمان الإسلامية : « لا إله إلا الله ، محمد رسول الله » .

هذا وإن قصيدة اللقّاني الكلامية ، جوهرة التوحيد ، لا تبتعد عن تخطيط السنوسي . بل تتطور فيه بعض الشيء ، وتضيف إليه تفاصيل في الأخرويات . ولكن ذلك كله يبقى ضمن إطار « أم البراهين » بالذات .

تستهل القصيدة بالحمدلة : الحمد لله ، وهلم جراً . فيستغلها الشارحون ، مثل الباجوري ، فرصة للاستطرادات الطويلة في الله ، واسمه تعالى ، وفي النبي إلى ما سوى ذلك . ثم يطلعنا اللقّاني على القصد الذي يهدف إليه : بيان موجز عن العقيدة . ويذكر أخيراً مبدأ تقسيمه : ما يجب لله وما يستحيل عليه وما يجوز عليه . وكذلك القول في ما يتعلق بالأنبياء . ثم يلي تمهيد طويل تبرز فيه أحكام علم الكلام : واجب النظر فيه (بيت ١٨ — ٢٢) ، مع الواجب الأول وهو معرفة الله (٢٢ — ٢٦) والإيمان (٢٨ — ٣١) . ومن الغريب أن نرى مشكلة الإيمان ظاهرة

---

١ لجميع مسائل الصفات الإلهية في الكلام ، انظر پرتزل « مذهب الصفات عند المسلمين في عهده الأول » ، ١٩٤٠ م .

هنا ، مع أن المؤلفين المتقدمين كانوا يرجئونها إلى القول في « الأحكام والأسماء » .

عندما ينتهي اللقاني أخيراً إلى التخطيط الذي اعتمده ، نشهد الباجوري شارحه محاولاً أن يعلّل سياق البيان . فيقول : « إن في هذا العلم ثلاثة أجزاء : ١ – الإلهيات ، وهي المسائل التي تتعلق بالله ، ٢ – النبوات ، ٣ – السمعيات ، وهي المسائل التي نعرفها بالوحي فقط » . إنما كان هذا لدى الشارح تعبيراً عن صفاء سريرته ، لأنه لم يرد ذكر الجزء الثالث في القصيدة ذاتها ، كما أنا لا نجده في « أم البراهين» للسنوسي . ومهما يكن من شيء فإن هذه السمعيات تُضَم ضماً اصطناعياً إلى سائر البيان مع تفاصيل عديدة تشتمل ، في معظمها ، على ما يتناقله العوام .

ثم ما هو إلا أن نفاجأ بظهور مسائل فلسفية محضة ، لكأنها « جوارح بقيت لتشهد » على ما كان من أمر المقالات السابقة : « الشيء الموجود » ، الجزء الذي لا يتجزأ . لكن هذا مجرد قول بين قوسين ، إذ أنا لا نلبث أن نعود إلى البيان الديني بحد ذاته . فاللقاني يشرح الآن ، بدون تصريح ، الأحكام والأسماء ، فينظر في حقيقة الصغائر والكبائر وفي الأمر والنهي . لكن استطراداً جديداً يتناول هذه المرة ما ينبغي تجنبه (الغيبة ، والنميمة ، والعُجْب والكبرياء) يرد معترضاً التصميم المخطط في سياقه ، فيضيف ملاحظة أخلاقية غريبة بعض الشيء في مقالات مثل مقالتنا . وتنتهي القصيدة أخيراً بدعوة شديدة اللهجة إلى التمسك الصادق بأهداب « السلف » وإلى تجنب كل بدعة مذمومة .

ولا شك أنا قد لاحظنا غياب التصميم المحكم ، لا بل غياب كل تصميم قطعاً . والتقسيم يقوم على أصلين يعدو أحدهما على الآخر : أصل التمييز في الأشياء بين الواجب منها والمستحيل والجائز في ما يتعلق بالله وبالأنبياء ، وأصل المقالات الرسمية السابقة التي توزع مواد الكلام

إلى العلم الديني في" الإلهيات وإلى القول في النبوة والأخرويات والأحكام والأسماء والنهي والأمر . ثم هنا أو هناك ملحقات أو استطرادات في الأجزاء التي لا تتجزأ ، وفي الشيء الموجود ، وفي العيوب الواجب تجنبها . وهكذا انحدر علم الكلام إلى مستوى العوام ، وتخلى عن المظهر العلمي الذي كان له في مقالات الإيجي والجرجاني والتفتازاني الضخمة . لقد انسحبت منه « النفحة » الفلسفية وكأنما حل محلها تمسك شديد بما نُقل عن السلف في تجلة واحترام . ولا شك أنه ليس في ذلك كله ما يروق « العصريين » . إنهم ينفرون مما يسمونه الدقائق المذهبية ، أو الزوائد الباطلة . فهاهم أولاء ينفضون تلك الكتب المغبرّة « المصفرة الصفحات »[1] ويرجعون بالمشكلات إلى جوهرها ، ولا يحتفظون من تلك المسائل إلا بما يسع عقلاً غيوراً على استقلاله أن يرضى به . وإنما كان الشيخ عبده خير ممثل لهذه النزعة .

---

١ إشارة إلى الصفحات التي صفرهـا الزمان ، وإلى الكتب المستخدمة أيضاً في المعاهد الدينيـة والجوامع الكبرى والمدارس والزوايا ، وهي مطبوعة على أوراق صفر .

- ٧ -

النزعات المعاصرة

«رسالة التوحيد» للشيخ عبده

لقد أبنّا ، فيما سبق ، الخطوط العامة التي جاءت عليها هـذه الرسالة . ونريد هنا أن نتبين روابطها ونستخرج بالتحليل بنيتها .

إن الشيخ عبده يدخل نظرات جديدة في الوجه الذي يعمد إليه لطرح مسائله ، وسنرى ذلك بعد حين . لكنه لا يفعل ذلك ، على الأقل ، إلا باحترام للمعالم الظاهرة التي جاءت الأطُر القديمة متقيدة بها . ونحن لا ننسى أنه نشأ نشأة أزهرية محضة ، وأنه لم يتصل بالفكر الغربي إلا في عهد متأخر من حياته ، بعد وضعه لرسالته بمدة طويلة . وهذا يعلل أيضاً عدم اطلاعه على علوم اللاهوت المسيحية ، بروتستانتية كانت أم كاثوليكية . فمن العبث أن نحاول العثور عنده على إشارة ما إلى أبحاث رجل مثل شْلَيَرْماخِر او هَرْنَاك أو أحد العلماء الكاثوليك الذين نبهوا في علم اللاهوت .

والتصميم الذي يعتمده الشيخ عبده هو بالذات تصميم علم الكلام

المألوف لدى العوام ، والذي أشرنا إليه في المقطع السابق . يقول الشيخ : « التوحيد علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يوصف به (الصفات « الجائزة ») وما يجب أن ينفى عنه ؛ وعن الرسل لاثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب اليهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم »[1] .

وإنه ليتقيد بهذا التصميم . فهو يأخذ في بيانه بعد بحث تاريخي يتناول فيه نشأة علم الكلام وتطوره وانحطاطه : ولا شك أن هذا شيء جديد . ثم ينتقل إلى موضوعه فيستهله بتحديد المقولات الثلاث في الوجود : المستحيل ، والواجب ، والممكن . ومن تحليله للممكن ينتهي إلى إثبات الواجب الذي هو قديم ، بسيط ، لا يتجزأ . إنه مصدر الموجودات كلها ، فلا بدّ أن يشتمل على كمالاتها . وهكذا يتمتع الواجب بالحياة ، وبالعلم ، وبالإرادة ، وبالقدرة على كل شيء ، وبالحرية ، وبالتوحيد . هكذا في ما يتعلق بصفات الله التي يدل العقل عليها . وهناك صفات لا يراها العقل ، إذا تُرك لنفسه ، ممتنعة على الله ، ولكنه لا يسعه أن يثبتها له تعالى قطعاً . فيمده الوحي بعونه . وبين هذه الصفات ، صفة الكلام ، والبصر ، والسمع . أما حقيقة هذه الصفات ، وعلاقات بعضها ببعض ، وعلاقاتها بالذات ، فإن الاشتغال بها أمر فيه خطر ، علاوة على أنه من العبث . فإن ذلك كله فوق العقل ووراءه[2] . هذا تصريح بالجهل أصلاً يثبت فيه محمد عبده عبقريته التجديدية في مقابل النزعة العقلية عند أسلافه .

وبعد نظره في صفات الله ، ينظر الشيخ عبده في أفعاله تعالى « الصادرة عن علمه وإرادته »[3] . فهي بذلك « عن الاختيار » وليست

---

١ ص ٤-٤ (٤ في النص و ٤ في الترجمة) .

٢ ص ٥١ = ٣٥ - ٣٦ .

٣ ص ٥٣ = ٣٧ .

« بواجب عليه لذاته » . ولكن مسألة « الاختيار » لم تلبث أن نشأت : ماذا يفعل الله ، هل يفعل لغرض ؟ هل يفعل حراً مستقلاً ؟ وهل تتجاوب أفعاله مع حكمته ؟ فبعد أن يبين بسرعةٍ الموقفين المتطرفين من هذه المسألة ، موقف الجَبْرية وموقف القَدَرية ، يثبت الشيخ وجود العناية الإلهية التي تدخل فيها معرفة الله وإرادته الكاملتان ، ويرفض كل تصور لتكليف يُفْرَض باسم خير أو علة غائية .

ولقد رأينا كيف يعلل محمد عبده موقفه من مشكلة الأفعال الإنسانية فيحكم لها بالاختيار . إنه يرفض أن ينظر في حقيقة هذا الاختيار ، ولكنه لا يرى فيه مساً بقدرة الله على كل شيء ، وبسابق علمه تعالى بكل شيء . بل المسألة « بسيطة » في نظره ، إذا ما التزمناها في معطياتها الأساسية ، وإنما « تشوشت» بتغيير العبارات وتشعب الألفاظ .

ثم ينتقل إلى المسألة الأخلاقية في حسن الأفعال وقبحها . إنه ، كما رأينا أيضاً ، يعترف بالتمييز الموضوعي بين « الجميل من الأشياء والقبيح منها » ، وبأنا نجد ذلك « في أنفسنا بالضرورة » . فيفصّل في القول في هذه القاعدة المسلكية . إلا أن التمييز بين الخير والشر ليس دائماً بالأمر السهل على الناس ، فيبعث الله لهم أنبياء ليذكروهم به . وبذلك يمهد للفصل المخصص للنبوّة قبل أن يتوسع فيه : حقيقة النبوة ، وضرورتها (توسعات طويلة) ، جواز الوحي ، وظيفة النبي ، ورسالة محمد .

وتسوق النبوة بالطبع إلى ذكر القرآن وإعجازه . ثم ننتقل من ذلك إلى نهاية الكتاب التي « يشير » فيها المؤلف « إلى وظيفة الدين الإسلامي ، وكيف انتشرت دعوته بالسرعة المعروفة ، والسر في كون النبي (صلى الله عليه وسلّم) خاتم المرسلين »[1] .

وأخيراً يشير الشيخ ، قبل الخاتمة في ما يوشك أن يكون ملحقاً ، إلى مسألتين « وُضعتا من هذا العلم في مكان من الاهتمام وما هما منه

---

1 ص ٥١ = ١٠٣ .

إلا حيث يكون غيرهما مما أجملنا القول فيه[1] : الأولى جواز رؤية الله تعالى في الآخرة ، والأخرى جواز وقوع الكرامات وخوارق العادات من غير الأنبياء ، من الأولياء والصدّيقين » .

فننتهي بذلك إلى التصميم التالي :

أ — في التوحيد :

١ — وجود الصفات في الله . ٢ — أفعال الله .

ب — قواعد علم الأخلاق :

١ — أفعال الإنسان : مشكلة الاختيار . ٢ — الخير والشر .

ج — في النبوة :

١ — ضرورتها . ٢ — جوازها (بالعقل وفي الواقع) .

٢ — صحة رسالة محمد النبوية .

د — القرآن .

ه — الدين الإسلامي : وظيفته ، سرعة انتشاره ، إلى ما سوى ذلك .

ملحقات : رؤية الله ، كرامات الأنبياء .

هذا وإنا لنتبين المادة الجديدة التي تسربت إلى الأطُر القديمة . فمن الناحية العقَدية ، ينظر إلى الأمور خاصة من وجه عملي مقصود . في حين ان الدفاع عن العقيدة يحاول لفت الانتباه إلى ما كان ، تاريخياً واجتماعياً ، من شأن وقيمة للنبوة عامة ، وللدين الإسلامي بوجه خاص .

---

١ ص ٢٠٣ = ١٣٨ .

- ٨ -

تنظيم المقالات اللاهوتية في المسيحية [١]

إنا نتتبع في الفصول التالية نشأة علم اللاهوت في المسيحية واكتماله على المستوى الذي هو مستواه الخاص . أما هنا فنكتفي بإلقاء نظرة على تصميم بعض مؤلفات مهمة ، تتيح لنا ، بالمقارنة مع تصميم المقالات في علم الكلام ، أن نلاحظ النواحيَ التي يشترك فيها الطرفان أو يختلف بها أحدهما عن الآخر . وإنا لنقف عند مؤلفين ثلاثة معروفين : القديس يوحنا الدمشقي (القرن الثامن) بطرس اللُومبَارْدي (القرن الثاني عشر) والقديس توما الأكويني (القرن الثالث عشر) .

أ ـ «معين المعرفة» للقديس يوحنا الدمشقي [٢]

وضع «مَعين المعرفة» في القرن الثامن (بعد ٧٤٢) وهو بيان

---

١ لجزئيات الكتب الموضوعة في العلم اللاهوتي المسيحي ، انظر أيضاً الجزء الثاني .

٢ PG ، ٤٤ ، ٥٢١ – ١٢٢٨ ؛ DTC ، ج ٨ ، ٦٩٧ – ٦٩٨ ، كيريه ، «فكر الآباء» ص ٣٢٢ – ٣٣٦ الخ ...

للعقيدة الكاثوليكية ، يسبقه تمهيدان ، الأول فلسفي والثاني تاريخي .
والكتاب يشتمل على ثلاثة أجزاء : ١ — الجدل ، أو بكلام أصح « الفصول الفلسفية » . ٢ — كتاب الهرطقات . و ٣ — وهو الجزء الأطول والأهم ، « بيان في الإيمان القويم » . ولقد وزع المؤلف مقالته « في الإيمان القويم » على مئة فصل . إلا أنها قسمت بعد ذلك ، إلى كتب أربعة ، لكي تطبق ، في ما يبدو ، على كتب « الأحكام » الأربعة لبطرس اللومباردي . وإن لم يظهر في مقالتنا التنسيق المحكم الذي نجده في المقالات المدرسية المتأخرة ، فإنه يسعنا ، مع ذلك ، أن نتبين فيها التصميم الذي جاء عليه « قانون الإيمان » المسيحي المعروف « بقانون نيقيا » . هذا ونعود في الفصل الأول من جزئنا الثاني إلى الفحوى التي ينطوي عليها التصميم العضوي المرتسم في المؤلَّف الضخم الذي وضعه الدمشقي . إنما نذكر هنا من هذا التصميم تقسيماته الرئيسة :

الكتاب الأول : في التوحيد والتثليث .

الكتاب الثاني :

— في الخلق بوجه عام .
— في الملائكة والشياطين ، في الطبيعة المنظورة ، في النعيم .
— في الإنسان وملكاته .
— في العناية .

الكتاب الثالث : سر التجسد وتوابعه .

الكتاب الرابع : العلم المتعلق بالمسيح ، وهو تابع لما سبق ، يزاد عليه مسائل في منتهى التفرق : إيمان ، معمودية ، عبادة الصليب ، السنّة في إقامة الصلاة مع الاتجاه نحو الشرق ، الأفخارستيا ، العلم

المتعلق بمريم ، إكرام الأولياء والصور ، مجموعة الكتب المقدسة القانونية ، اصطلاحات الكتاب المقدس ، في أقنوم المسيح ، الرد على المانوية ، حكم الله وحكم الخطيئة ، السبت ، التبتل ، الاختتان ، المسيح الدجال والقيامة .

ب – « كتاب الاحكام » لبطرس اللومباردى [1]

لا شك أنا ، مع بطرس اللُومْباردي ، ندخل في ميدان الفكر المدرسي في القرون الوسطى . فها نحن أولاء نتبين المقالات المختلفة ترتسم واضحة المعالم .

إن المؤلَّف « كتب الأحكام الأربعة » تمّ جمعه نحو ١١٥٠ م ، بعد بضع سنوات من مرسوم غْراسْيانوس [2] . إنه يمثل الخاتمة الطبيعية لعمل التنظيم الذي ابتدأ مع بداية القرن الثاني عشر . وبالرغم من الثغرات الميتافيزيقية وضعف الجانب الإغريقي فيه ، أصاب رواجاً ملموساً لدى المعاصرين . كانوا يجدون فيه شروحات كاملة لخلافياتهم وللحلول التي تعطى في المدارس آنذاك . ذلك بأن بطرس اللومباردي الذي أصبح أسقف باريس بعد ذلك ، ولو كان مهمّاً قبل كل شيء

---

١ لقد استخلص القديس توما في شرحه جزئيات « الأحكام » ونشرها فيليب « جزئيات أحكام بطرس اللومباردي في نظر القديس توما » ، BT ، ١٩٣٢ م . عن بطرس اللومباردي انظر كيريه « فكر الآباء » ، ج ٢ ، ص ٤٥٢ – ٤٥٥ ؛ DTC ، ١٩٤١ م – ٢٠١٩ (مقال جلنك) ؛ وجلنك « الحركة العلمية اللاهوتية في القرن الثاني عشر» ، ١٩١٤ م ، ص ١٢٦ – ١٦٩ . * أصل الرجل من لومبارديا ، من أقاليم إيطاليا . نجهل تاريخ ولادته لأنه من عائلة فقيرة . درس في جامعة باريس وعين أسقفاً عليها أشهراً قبل موته في سنة ١١٦٠ م . (جبر)

١ في القرن الثاني عشر ؛ مجموعة مشهورة في القانون تمتاز عن المجموعات السابقة بعنايتها بالتوفيق بين النصوص المتضاربة وبابراز الحلول . انظر DTC ، ج ٦ ، ١٧٢٧ – ١٧٥١ م (جلنك) .

بصحة الإيمان ، إلا أنه لم يتردد في أن يأخذ أفكاره من كل وجه على نحو التقريب لتوضيح العقيدة الرسمية . إنه يقلّد أبيلارْ (*) ، وهُوغ ده سان فيكتور وغيرهما ، بل ينقل نقلاً عن هؤلاء الرجال . ثم إنه يحاول الاستفادة من نصوص الآباء والمجامع التي جمعها غْراسْيانوس ، ويستخدم التصنيفات وبعض الآراء الواردة في « الإيمان القويم » للقديس يوحنا الدمشقي . بيد أن « الأحكام » في تسعة أعشارها هي أثر وُضِع تحت نفوذ أغسطينوس الفكري .

ولقد أصاب النجاح بميزتين : ١ – خلوه من كل ذاتية : إن بطرس اللومباردي لا يستسلم للاستطرادات أو للإطناب ، بل يتقدم إلى أساتذة التعليم بنص وجيز سهل الاستخدام منسّقٍ في كلٍ جاءَ منظماً تنظيماً عضوياً ، فيتيح بذلك للمدرسين أن يجولوا في الشروحات المختلفة . ٢ – سلامة عقيدته : ما عدا قضية في المسيح ، وبعض نواح ليس لها شأن يذكر ، تمثّل « الأحكام » تعليم الكنيسة الرسمي . فلا غرو إن جاء المجمع اللاترْاني (١٢١٥) فأكمل للعالم الباريسي الفوز الذي كان قد أحرزه .

أما التمييز المهم الذي اُتخذ أساساً لتنظيم « الأحكام » ، فهو التمييز الأغسطيني بين « الشيء » و « العلامة » [١] . أما الأولى فلا تعني إلا الحقائق ، في حين أن الثانية تدل على معنى خاص بها وعلى حقائق اخرى ايضاً . ثم ان الكتب الثلاثة الأولى تبحث اصلاً في « الأشياء » ، والكتاب الرابع في « العلامات » . فتقسم « الأشياء » إلى ما يجب التمتع به وما يجب أن يستخدم ، وأخيراً ما يتمتع به ويستخدم . ولكنه شتان ما بين

---

* بطرس أبيلار . انظر ترجمته عند عبد الرحمن بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٧٩ تا . (جبر)

١ « في العقيدة النصرانية » ، ج ١ ، فصل ٢ ؛ PL ، ج ٣٤ ، ص ١٩ – ٢٠ .

الأجزاء والفصول في سياقها وبين الاتفاق المُحكَم مع هذه التعليمات المبدئية التي يذكرها المؤلف في مستهل كتابه. ودونك الآن توزيع المقالات المختلفة :

الكتاب الثالث : في ما ينظِّم ويُخْضِع المفيدات للأشياء التي يُتَمتَّع بها :

الكتاب الرابع : في العلامات . أسرار البيعة :

جـ – «الخلاصة اللاهوتية» للقديس توما الأكويني [١]

لا بدّ من الوصول إلى القديس توما للعثور على تصور عضوي صحيح لعلم اللاهوت، وعلى «تأليف» مُحكَم بالمعنى الحقيقي: لا تربط فيه الحقائقَ بعضَها ببعض صلةٌ ذهنية اصطناعية، بل «نظرة» بسيطة تضع كل حقيقة في محلها.

إنما نتوجّه بالنظر، وما في الأمر شك، إلى «الخلاصة اللاهوتية»، وهي الأثر الأعظم للإمام «المشترك»، ذلك الأثر الذي اختار فيه عالمنا، في حرية تامة، موضوعه ومنهجه، فاستطاع أن ينظّم، على هَدْي عبقريته الخاصة، مادةَ العلم اللاهوتي. وخلافاً لشرح «الأحكام»، لم تجئ «الخلاصة» أثراً ذا مادة للتعليم الجامعي. فهي تشبه بذلك «الرد على الأجانب». إلا أنها، خلافاً لهذه «الخلاصة» الأخيرة أيضاً، وُضِعت لقوم معروفين هنا، وهم الطلبة الذين كانوا في أول عهدهم بالعلم المقدس.

ويعكس تصميمُ الخلاصة العام، الفكرةَ الأفلاطونية المحدثة، أو بكلام أوضح: الفكرة الدْيُونيِزْيّة التي نجدها أيضاً من ناحية أخرى في «الرد على الأجانب» أو في الكتاب «في القوة»: الله، أصل الأشياء،

---

١ فيما يتعلق ببنية «الخلاصة اللاهوتية» انظر خاصة غرابمان «المدخل إلى خلاصة القديس توما اللاهوتية»، فريبورغ، ١٩١٩، ترجمها إلى الفرنسية فان شتنبرج، «خلاصة القديس توما اللاهوتية»، باريس، المكتبة الأهلية الجديدة، ١٩٢٥ م؛ جان ده سان توما «المدخل إلى علم القديس توما اللاهوتي»، (باللاتينية، انظر الترجمة الفرنسية م. ب. لافو، بالعنوان ذاته، باريس بلو، ١٩٢٨).

الله : العلة الغائية للمخلوقات كلها ولا سيما للمخلوقات العاقلة . إلا أن في « الخلاصة » تجديداً صياغياً ذا أهمية رئيسة : يُدخِل القديس توما المسيح وسطاً يكفل للمخلوق إنابته إلى الله . فيخرج عن ذلك التصميم العام الذي يسترسل في منتهى البساطة .

الجزء الأول : الله ، أصل الأشياء .

الجزء الثاني : الله ، العلة الغائيّة للأشياء كلها .

الجزء الثالث : المسيح ، الوسط الذي يكفل للمخلوقات رجوعها إلى الله .

ثم تأتي المقالات المختلفة فيحل كل منها محله داخل هذا الإطار العام ، مرتبطاً بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً . فقد جاء الجزء الأول مثلاً المخصص لله « أصل الأشياء » ، بحثاً كما يلي : الله في ذاته : (في التوحيد س ٢ — ٢٦) ، الله في حياته الثالوثية (س ٢٧ — ٤٣) ، « صدور المخلوقات » أو الخلق (س ٤٤ — ١٠٩) . ثم يشتمل المقال « في التوحيد » بدوره على أجزاء ثلاثة : جزء يخصص لوجود الله (س ٢) ، وثان لحقيقته تعالى (س ٣ — ١٣) ، وثالث لفعله (س ١٤ — ٢٥) . وتتتابع التقسيمات داخل كل فئة من المسائل حتى تنتهي إلى الأبواب . وذلك مع الاهتمام الدائم ، عند القديس توما « بتعليل » محل الباب بعد الباب الذي تقدم عليه . وها نحن أولاء نذكر هنا ، مع بعض التفصيل ، المقالة « في التوحيد » ، ما دامت هي المقالة التي تهمنا أكثر من غيرها .

أ — وجود الله :

باب أول : هل الأمر بيّن في ذاته ؟.. ردّاً على القديس أنسلموس .

باب ثان : هل الأمر قابل للاستدلال ؟

باب ثالث : الأدلة على وجود الله .

ب ــ حقيقة الله :

١ ــ الصفات :

ــ البساطة ، س ٣ .

ــ الكمال ، س ٤ ــ ٦ .

ــ اللانهاية ، س ٧ ــ ٨ .

ــ اللاتغير ، س ٩ .

ــ الأزلية ، س ١٠ .

ــ الوحدة ، س ١١ .

٢ ــ كيف يعرف تعالى ؟.. مشكلة الرؤية المسعدة ، س ١٢ (١٣ باباً) .

٣ ــ كيف يسمى : الأسماء الإلهية ، س ١٣ .

٤ ــ كيف يفعل .

ــ فعله الباطن .

ــ العلم الإلهي (س ١٤)، المُثُل الإلهية (س ١٥) ، الحق (س ١٦ ــ ١٧) ، الحياة (س ١٨) .

ــ الإرادة الإلهية .

ــ في حدّ ذاتها ، س ١٩ .

ــ في الأشياء التي لا تتعلق إلا بالإرادة : الحب (س ٢) ، العدل والرحمة (س ٢١) .

ــ في الأشياء التي تتعلق بالعلم موجهاً بسياق الإرادة :

ــ العناية (س ٢٢) .

ــ سابق القضاء (س ٢٣) .

ــ سفر الحياة (س ٢٤) .

ــ فعله المنطوي ضمنياً على التجاوز : القدرة (س ٢٥) .

جـ ــ السعادة الإلهية (س ٢٦) .

هذا ويلي المقالة «في التوحيد» المقالات «في الثالوث» التي ليس عجباً ألا يكون لها في علم الكلام مقابل قط. إنما الغريب أنا لا نجد في علم الكلام مقالة «في الخلق». ولقد أنزلها القديس توما في خلاصته بعد المقالة «في الثالوث» فوراً. إنه يثبت أولاً أن الله هو العلة، فاعلة ومثالية وغائية، لكل ما كان حقاً (س ٤٤)، ثم يحلل تحليلاً ميتافيزيقياً معنى الخلق (س ٤٥) وعلاقاته بالزمان (س ٤٦) وكثرة المخلوقات واختلاف بعضها عن بعض، ومعضلة الشر أخيراً (س ٤٨ — ٤٩). وينظر بعدُ ذلك، على التوالي، في المراتب المختلفة التي جاءت المخلوقات عليها: الملائكة (س ٥٠ — ٦٤)، العالم الجسماني (س ٦٥ — ٧٤) والإنسان (س ٧٥ — ١٠٢). ويلي ذلك أخيراً مقالة في حفظ العالم وفي الحكم الإلهي (س ١٠٣ — ١١٩) التي بها يختتم الجزء الأول.

ولقد يطول بنا الوقوف بالتفصيل عند تصميم مقالات «الخلاصة» الأخرى المختلفة. فالجدول العام الذي نثبته هنا يتيح للقارئ، بالمقارنة مع ما سبق أن رسمناه، أن يتبين الحد الذي انطبعت به، كل مقالة من المقالات، من الفكر العميق.

جزئيات الخلاصة اللاهوتية

الجزء الأول : الله أصل الأشياء.

١ — ذات الله : في التوحيد، س ٢ — ٢٧.
٢ — التمييز بين الأقانيم : في التثليث، س ٢٧ — ٤٣.
٣ — الخلق.
أ — إيجاد المخلوقات، س ٤٤ — ٤٦.
ب — التمييز بين المخلوقات :

ب — بوجه خاص :

١ — في ما يتعلق بالناس كلهم :

— الفضائل اللاهوتية : الإيمان (س ١ — ٦) ، الرجاء (س ١٧ — ٢٢) ، المحبة (س ٢٣ — ٤٦) .

— أمهات الفضائل : الحكمة (س ٤٧ — ٥٦) ، العدل (س٥٧ — ١٢٢) القوة (س ١٢٣ — ١٤٠) ، العفة(س ١٤١ — ١٧٠) .

٢ — في ما يتعلق ببعض الناس :

— النبوة س ١٧١ — ١٧٨ .

— أنماط الحياة س ١٧٩ — ١٨٩ .

الجزء الثالث : المسيح شرط تلك الحركة .

١ — المسيح المخلّص

أ — الكلمة المتجسد س ١ — ٢٥

ب — سيرة المسيح س ٢٦ — ٥٩

٢ — وسائل النجاة : أسرار البيعة س ٦٠ — ٩٠ وملحق ١ — ٦٨ .

٣ — غاية حياتنا الخالدة : الغايات أخروية (ملحق ، س ٦٩ — ٧٤) .

خاتمة

ما عسى أن تكون النتيجة التي نخرج بها من هذا التحليل الطويل للمقالات في علم الكلام ؟ لنقف عند وجهين من وجوه النظر : وجه النظر إلى الكلام ، بحد ذاته ، داخل الإسلام ؛ ووجه النظر إلى مقارنة علم الكلام مع علم اللاهوت في المسيحية .

فإذا نظرنا اليه من الوجه الأول رأينا أن التصميمات المتوالية التي وقفنا عليها تطورت تطوراً تقدمياً ، بدايتُه الصيغُ الأولى للعقيدة . وان هذه الصيغ لتسير شيئاً فشيئاً ، فتمر بمرحلة المؤلفات في الفِرَق ثم بالتوسعات النظرية المعتزلية ، حتى تنتهي إلى الوجه الذي عليه تطرح المسائل عند الجُوَيْني . يبتدئ عمل الجمع في أوائله مع « وصية » أبي حنيفة (قرن ٨ — ٩) ، ويقع حول مشكلات الإيمان والقضاء التي تنضم إليها مشكلة الأفعال الإنسانية . ثم يأتي الفقه الأكبر الثاني (قرن ١٠) فيزيد تلك التباينات بروزاً . ثم يُرْغَم أهل النقل ، بعد ذلك ، من وراء المناظرات الطويلة التي جرت بينهم وبين المعتزلة ، على أن يرضوا لأنفسهم ببعض وجوه في النظر . فتتضخم « مادة » علم الكلام شيئاً فشيئاً ، وتزداد مناهج المناظرة دقة . وخير شاهد على هذا التطور هو « الإرشاد » للجُوَيْني . وخير من « الإرشاد » أيضاً « الشامل » .

ومن الغزالي ، تلميذ الجويني ، فُتِحت طريقة « المتأخرين » ولم

يكن طابعها الخاص مزيد تقيّد بالعقل ، بل كان استخدام المنهج الأرسطي وضم طائفة من المواد تستعار من الفلاسفة . ويسعنا أن نتتبع بوضوح مراحل هذا التطور إذا أمعنا النظر في التصميمات التي يسير بمقتضاها الغزالي (المتوفى سنة ١١١١) والشهرستاني (المتوفى سنة ١١٥٣) والرازي (المتوفى سنة ١٢٠٩) والبيضاوي (المتوفى سنة ١٢٨٦) والإيجي (المتوفى سنة ١٢٣٥) والتفتازاني (المتوفى سنة ١٢٥٣) .

وهذه الطريقة في طرح المسائل هي التي تُبْقى في مستوى كلام « العلماء » ، أي مستوى الجامعات الكبرى ، مثل جامعة الأزهر وتونس . ولم تحدث التبسيطات التي جاء بها محمد عبده تغييراً قط في بنية علم الكلام بمظاهرها العامة ، كما نقلت عن كبار المؤلفين في ما بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر .

ثم ينشأ ويتطور ، موازياً لكلام العلماء ، كلام هو في شيء منه كلام العوام ، جاء به رجال مثل السنوسي واللقّاني ، ويتميز بما يلي : أشعرية ضيقة ، حذر منكمش من الفلسفة ، إسقاط التمهيدات الفلسفية الطويلة . وفي هذا الكلام العامي يتشكل التخطيط الإجمالي الذي قام عليه علم الكلام بقالب عقيدة وجيزة محورُها التمييزُ بين الواجب والممتنع والممكن .

إذا ما قارنا هذه التصميمات المختلفة التي جاءت عليها كتب الكلام بما يقابلها في علم اللاهوت المسيحي ، ظهر بين الطرفين تباين في الصميم . ألا وإنه ينبغي ألا نخدع فيما تبيناه من فصول مشتركة . وإنما يقع هذا الاشتراك في بعض النواحي التي تتعلق بالمقالة « في التوحيد » ، وهو كله اشتراك في المادة . إن الاختلاف ثابت هنا وهناك في الأغراض والمنهج . وستزداد يقيناً من ذلك في الفصول الآتية من الجزء الثاني .

ملحق

١ – الشامل للجويني[1]

لقد ذكرنا تحليلاً موجزاً لكتاب «الإرشاد» للجُوَيْني . ثم أتيح لنا أن نطلع على مصنف غير مطبوع للمؤلف ذاته ، وهو أهم من المصنف السابق . ذلك بأنا وجدنا في دار الكتب الأهلية في القاهرة مخطوطاً «للشامل» (علم كلام ، رقم ١٢٩٠) هو نسخة عن المخطوط الموجود في كوپرولو . ولم يبلغنا من «الشامل» إلا جزء من أجزائه ، على ما قاله لنا الشيخ الكوثري . هذا ولقد تفضل الأستاذ الخضيري من القاهرة فجعل تحت تصرفنا نسخة تخصه من مخطوط القاهرة ، أضاف إليها الناسخ ، بدون أن ينبّه إلى ما فعل ، مقاطعَ من «تبصرة الأدلة» للنسفي . فحللنا الكتاب بالرجوع إلى هذه النسخة . ولكي نتيح للقارئ أن يتصور جزئيات «الشامل» في مقاديرها ، رقمنا صفحات مخطوطنا وتقيدنا بهذا الترقيم في جدولنا التالي . كما أنا حاولنا أن نبرز الروابط المختلفة التي تربط بعض الجزئيات ببعض في هذا الجزء الأول من المصنَّف . ولقد ساعدنا على هذا العمل بعض العناوين الواردة أحياناً في وسط الصفحة . لكن بعض المواقع بقيت غامضة . بيد أنا عازمون ،

على كل حال ، أن نعود إلى بحث أطول في هذا الكتاب المهم الذي يستحق النشر ، نظراً إلى التفاصيل العديدة التي يمدنا بها عن مذاهب المعتزلة وعن فكر الباقلاني ، أستاذ الجويني . وذلك في عصر وجد فيه علم الكلام على مفترق حاسم في تطوره .

الفصل الخامس — الجسم :

٢ ـ ملاحظة في « البيان عن أصول الإيمان »

إن الشيخ الكوثري ، الوكيل السابق لمفتي اسطنبول الأكبر ، والذي يقيم الآن في القاهرة ، تفضل ودلنا على أن في حلب مخطوطاً (رقم ٥٧٧ ، المكتبة العثمانية) للسمناني ، وأطلعنا على المقاطع التي نسخها هو ذاته عن هذا المخطوط . أما عنوان الكتاب بكامله فهو « البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان » . وأما اسم المؤلف بكامله ، فهو أبو جعفر أحمد بن مُحَمّ . وها هي ذي جزئيات الكتاب كما تدلنا عليها ملاحظات الشيخ الكوثري .

الجزء الأول :

الفصل ١ : التعريف .
« ٢ : أقسام المعلومات .
« ٣ : الفروق بين الأدلة الصحيحة وغير الصحيحة (فصل يحلل في ما يلي ، في الجزء الثالث) .
« ٤ : حدوث العالم .
« ٥ : إن للعالم مُحْدِثاً .
« ٦ : الدليل على وجود الخالق .
« ٧ : إن الخالق قديم بحكم الضرورة .
« ٨ : الوحدانية ، عجز القَدَرية (ويعني هنا المعتزلة) عن الدلالة عليها .
« ٩ : إن الله حي ، عالم ، قدير ، مريد .
« ١٠ : إن الله سميع ، بصير ، مدرك ، متكلم ، وإنه كان دائماً متصفاً بهذه الصفات .
« ١١ : نفي التشبيه .

« ١٢ : إمكان رؤية الله بالأبصار .
« ١٣ : الدليل على وجود الصفات في الذات .
« ١٤ : الرد على القول بإرادة مخلوقة وبالقرآن المخلوق .
« ١٥ : إن لإرادة الله ارتباطاً بكل مخلوق .
« ١٦ : في أقوالهم المتعلقة بالقرآن .
« ١٧ : في خلق الأفعال .
« ١٨ : معنى الهُدى والضلال .

الجزء الثاني :

الفصل ١ : رد نظرية التولد .
« ٢ : الاستطاعة .
« ٣ : الاستطاعة مع الفعل .
« ٤ : اللطف والخير .
« ٥ : التعديل والتجوير ، الحسن والقبيح .
« ٦ : قولهم عن العقل : إنه يحكم في الحسن والقبيح في الأفعال .
« ٧ : فصل آخر في الموضوع ذاته .
« ٨ : الأسماء والأحكام ، الوعد والوعيد ، الإيمان والإسلام ، الإيمان والكفر .
« ٩ : شفاعة النبي بالمؤمنين .
« ١٠ : عذاب القبر ، مُنْكَر ونَكير .
« ١١ : الآجال .

يشتمل المخطوط على ١٤٣ ورقة . أما ترقيم الفصول فمن وضعنا .

٣ – جزئيات « أصول الدين » لعبد القاهر البغدادي

لقد نشر الكتاب في اسطنبول عام ١٣٤٦ هـ – ١٩٢٨ م بدون

تمهيد ، مع الوعد ببحث عن البغدادي ونشاطه في المجلد الثاني . أمـا مبدأ التقسيم فهو مبدأ حسابي . وإنا لنعلم أن الشهرستاني كان مهتماً بالشيء ذاته ، وخصص في مستهل كتابه المشهور فصلاً كاملاً لا يخلو من الغموض « للأسباب التي دفعته إلى ترتيب هذا الكتاب على الطريقـة الحسابية » (المدخل الخامس ، ص ٣٧ من طبعة ١٣١٧ هـ) . أما عبد القاهر فإنه يبرز هنا قيمة العدد ١٥ الذي كان كثير الاستعمال ، في ما يبدو ، في المسائل الفقهية الفرعية ، ويقسم كتابه إلى ١٥ فصلاً . ثم يقسم كل فصل بدوره إلى ١٥ مسألة . وإنما نكتفي هنا بذكر الفصول الخمسة عشر مع عناوينها .

الفصل ١ : الحقائق والعلوم بوجه عام وبوجه خاص .
« ٢ : حدوث العالم من ناحية الأعراض والأجسام .
« ٣ : معرفة مُحْدِث العالم ومعرفة صفاته الذاتية (القدم، القيام في الذات ، اللانهاية ، التنزيه الخ ...)
« ٤ : صفات الله القائمة في ذاته (القدرة ، العلم ، الإرادة ، السمع ، الخ ...)
« ٥ : أسماء الله .
« ٦ : عدل الله وحكمته .
« ٧ : الأنبياء .
« ٨ : المعجزات والكرامات .
« ٩ : معرفة أركان الإسلام .
« ١٠ : معرفة تكاليف الشريعة والأمر .
« ١١ : الأخرويات .
« ١٢ : قواعد الإيمان .
« ١٣ : الإمامة .

« ١٤ : أحكام العلماء والأئمة .
« ١٥ : الأحكام المتعلقة بالكفر والبدع .

٤ ـ كتاب اللطائف لابن حزم

نذكر هنا لائحة بتلك الأسئلة « اللطيفة ، الدقيقة » التي نظر فيها ابن حزم في مجلده الخامس :

ـ في المجوسية والمعجزات .
ـ في الجن ووساوس الشيطان .
ـ في الطبائع .
ـ في نبوة النساء .
ـ في المشاهدات .
ـ في أفضل المخلوقات .
ـ في الفقر والغنى .
ـ في الاسم والمسمّى .
ـ هل للأفلاك عقل ؟
ـ هل خلّق الله لشيء هو هذا الشيء ذاته أم شيء آخر ؟
ـ البقاء والفناء في نظر مُعَمَّر .
ـ هل المنعدم هو شيء ؟
ـ المعاني في نظر مُعَمَّر .
ـ الأحوال عند الأشاعرة .
ـ الخلق المستمر عند النظّام .
ـ الحركة والسكون .
ـ في التولد .

- في المداخلة والمجاورة والكُمون .
- في الاستحالة .
- في الطفرة .
- في الإنسان .
- في الجواهر والأعراض والجسم والنفس .
- رد مذهب الذرة .
- لا يبقى العَرَض زمانين .
- المعلومات .
- أنصار تكافؤ الأدلة .
- الألوان .
- الوالد والمولود .

جريدة السراج

١ ـ المراجع العربية والاجنبية التي عول عليهـا المؤلفان في هذا الجـــزء الاول ، مرتبة اسماء مؤلفيها على حروف المعجم ٠

أبرمان ، ذاتية الغزالي الفلسفية والدينية ، فيينا ، ١٩٢١ ٠

OMbermann, **Der philosophische und religiöse Subjectivismus Ghazalis,** Vienna, 1921

ابن تيمية ، فتاوى ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ
شرح العقيدة الاصفهانية ، القاهرة ، ١٣٢٩هـ
منهاج السنة النبوية ، القاهرة ، ١٣٢١ هـ
بغية المرتاد ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ

ابن الجوزي ، تلبيس ابليس، القاهرة ١٣٤٠/١٩٢١

ابن حزم ، كتاب الفصل والملل ، القاهرة ، ١٣١٧

ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة ٠

ابن خلكان ، تاريخ ، طبعة وستنفلد ٠

ابن رشد ، تهافت التهافت ، طبعة بويج ، بيروت
فصل المقال
الكشف عن مناهج الادلة

ابن سعد ، الطبقات

ابن سينا الاشارات والتنبيهات ، القاهرة ·
تسع رسائل ، القاهرة
رسائل في التصوف ، طبعة مهرن ، ليدن ، ١٨٨٩ ، ١٨٩٤
الشفاء ، طهران
القانون في الطب ، طهران ، ١٢٧٤، القاهرة، ١٢٩٤
النجاة ، ترجمة لاتينية للاسقف ابي كرم ، روما ، ١٩٢٦

ابن العبري ، تاريخ مختصر الدول، طبعة صالحاني

ابن عساكر ، تبيين كذب المفتري في ما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري ، دمشق ، ١٣٤٧

ابن علي (عبد الرحيم) ، كتاب نظم الفرائض القاهرة ، (بدون تاريخ)

ابن قيم الجوزية ، اخبار النساء ، القاهرة ١٣١٩

ابن النديم ، الفهرست ، القاهرة وطبعة فلوغل

ابن الوزير ، العواصم والقواصم ·

ابو البقاء العكبري ، التبيين في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين

ابو حنيفة ، الفقه الاكبر في التوحيد (مع الفقه الاكبر لابن ادريس الشافعي) ، القاهرة ١٣٢٤

ابو ريده ، ابرهيم بن السيار النظام وآروه الكلامية الفلسفية ، القاهرة ، ١٩٤٦

ابو ريدة ، رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة ، ١٣٦٩ هـ ـ ١٩٥٠ م · ١٣٧٢ هـ ـ ١٩٥٣ م ·

ابو ريدة ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، (ترجمة كتاب ده بور) ،

ابو ريدة ، مذهب الذرة عند المسلمين ، (ترجمة كتاب بيناس ومقالة برتزل) ، القاهرة ١٩٤٦

ابو ريدة ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، (ترجمة كتاب متز) ، القاهرة ، ١٩٤٠

ابو زهرة ، محاضرات في النصرانية ، القاهرة ، ١٩٤٢

ابو عذبة ، الروضة البهية ، حيدر اباد ، ١٣٢٢

ابو المنتهى ، شرح الفقه الاكبر ، حيــدر اباد ، ١٣٢١ هـ ٠

ادامز (شارلز) ، الاسلام والحركة المحدثــة الدينية في مصر ، لندن١٩٣٣ (انظــر عباس محمود)

Ch. Adams, **Islam and modernism in Egypt,** London, 1933.

الاسفرائيني ، التبصير في الدين وتمييز الفرقـة الناجية عن فرق الهالكين ، القاهرة ، ١٩٤٠

الاسفرائيني ، كتاب التبصير ، طبعة الكوثري ،

الاصفهاني ، كتاب شرح مطالع الانظار ٠٠ على متن طوالع الانوار، القاهرة ، ١٣٢٣/١٩٠٥

الاشعري ، الابانة في اصول الديانة ، القاهــرةحيدر اباد ٠ ترجمة كلين الـــى الانكليزية ، شيكاغو ، ١٩٤٠

الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، طبعة ريتــر ، اسطنبول ،

اسين بلاسيوس ، الاقتصاد في الاعتقاد ، خلاصة في علم العقائد ، مدريد ، ١٩٢٩

Asin Palacios, **El justo medio en la Creencia, compendio de teologica doguratica,** Madrid, 1929.

اسين بلاسيوس ، ابن حزم القرطبي ومذهبــه في علم العقائد ، RSPT ١٩٣٠

Asin Palacios, **La théologie dogmatique d'Abenhazam de Cordoue,** RSPT, 1930.

اسين بلاسيوس ، ابن حزم القرطبي ونقدهالتاريخي للآراء الدينية ، مدريد ، ١٩٢٧ ــ ١٩٢٩

Asin Palacios, **Abenhazam de Cordoba y su Historia critica de de las ideas religiosas,** Madrid, 1927-1929.

اسين بلاسيوس ، روحانية الغزالي وحســه المسيحي ، مدريد ، ١٩٣٤ ، ١٩٣٥ ، ١٩٤٠، ١٩٩٤١ (٤ مجلدات)

Asin Palacios, **La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano,** Madrid, 1934, 1935, 1940, 1941 (4 vol.)

اغسطينوس (القديس) ، في العقيدة المسيحية — St. Augustin, **De Dictrina Christiana,**

اغسطينوس (القديس) ، في مدينة الله — St. Augustin, **De Civitate Dei,**

اغسطينوس (القديس) ، الاعترافات — St. Augustin, **Confessiones.**

الافغاني ، الرد على الدهريين — ترجمته الآنسة غواشون الى الفرنسية

اقبال (محمد) ، ست محاضرات في تجديد الفكر الديني في الاسلام ، — Iqbal (Muh.), **six lectures on the reconstruction of religious thought in Islan,**

امير علي (السيد) ، روح الاسلام — Amir Ali (Sayyed), **The Spirit of Islam,**

امين (احمد) ، فيض الخاطر

امين (احمد) ، فجر الاسلام ، القاهرة ، ١٩٢٣

امين (احمد) ، ضحى الاسلام ، القاهـــرة ، ١٩٣٤ ـ ١٩٣٦

امين (احمد) ، ظهر الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥

الانباري ، الانصاف في مسائــل الخـلاف بين البصريين والكوفيين ،

الايجي (عضد الدين) ، المواقف في علم الكلام،مع شرح الجرجاني ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ

الباجوري ، حاشية ... جوهرة التوحيـــد ، القاهرة ، ١٣٥٢/١٩٣٤

الباقلاني ، كتاب التمهيد ، طبعة الخضيري وابي ريدة ، القاهرة ١٣٦٦ ـ ١٩٤٧

بتن ، احمد بن حنبل والمحنة ، ليدن ، ١٨٩٧

Patton, **Ahmad ibn Hanbal and the Mihna,** Leyden, 1897.

برتزل ، المذهب الذري الاسلامي في اوائله ، مجلة الاسلام ، ١٩٣١ . (انظر ابو ريده)

Pretzl, **Die frühislamische Atomenlehre,** in Der Islam, 1931.

برون ، تاريخ الفرس الادبي ، نيويورك ، ١٩٠٢

Browne, **A literary history of Persia,** New-York, 1902.

بريس ، الادب العربي والاسلام من خلال النصوص، القرنان التاسع عشر والعشرون ، الجزائر ،١٩٣٨

Pérès, **La littérature arabe et l'Islam par les textes, les 19e et 20e s.,** Alger, 1938.

بريس ، الشعر الاندلسي بالعربية الفصحى في القرن الحادي عشر ، باريس ، ١٩٣٧

Pérès, **La poésie andalouse en arabe classique au XIe s.,** Paris 1937.

البشاري المقدسي ، احسن التقاسيم

البطل (عبد السميع) ، رسالة المسح على الخفين والجوربين والصلاة في النعلين ، القاهرة ، ١٣٤٢

البغدادي ، الفـــرق بين الفـــرق ، القاهرة ، ١٩١٠/١٣٢٨

بروني وميلي ، تاريخ العلوم ، الكان ، باريس ، ١٩٣٥

Bruni et Mieli, **Histoire des Sciences,** Alcan, Paris, 1935.

بكر ، الاسلام في « الدين في التاريخ وفي الوقت الحاضر »

Becker, **Islam,** in **Die Religion in Geschichte und Gegenwart,**

بكر ، دراسات اسلامية ، ليبتزغ ، ١٩٢٤ ـ ١٩٣٢

Becker, **Islam studien,** Leipzig, 1924-1932.

بكر ، وثائق شوت ـ رينهاردت ، هيدلبرغ ، ١٩٠٦

Becker, **Papyri Schott - Reinhardt,** Heidelberg, 1906.

Bel, **La religion musulmane en Berbérie,** Paris, 1938.	بل ، الدين الاسلامي في بلاد البربر ، باريس ، ١٩٣٨
Blachére, **Le Coran,** Paris, Maisonneuve, 1947.	بلاشير ، القرآن ، باريس ، ميزونوف ، ١٩٤٧
Bonsirven, **Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ ; Sa théologie,** Paris, 1934-1935.	بنسرفن ، اليهودية الفلسطينية في ايام المسيح ، علمها اللاهوتي ، باريس ، ١٩٣٤ ــ ١٩٣٥
Baudoux, **Antonianum XI,** (1936).	بردو ، انطونيات ، دفتر ١١ ، ١٩٣٦
Pococke, **Specimen hist-arab.**	بوكوك ، نماذج من التاريخ العربي
Bouyges, **Le plan du «Centra Gentiles» de St. Thomas,** in Archives de Philosophie, 1925.	بويج ، جزئيات الخلاصة في الرد على الاجانب للقديس توما ، في « المستندات الفلسفية » ، ١٩٢٥
١٩٠٥	البيضاوي ، طوالع الانوار ، القاهرة ، ١٣٢٣/
(Fleischer)	البيضاوي ، انوار التنزيل ، طبعة فليشر
	البيضاوي ، تاويل الانوار
Pinès, **Beiträge zur islamischen Atomenlehre,** Berlin, 1936.	بيناس ، مباحث في المذهب الذري عند المسلمين ، برلين ، ١٩٣٦ (انظر ابو ريده)
Tricot, Aristote (trad. fr.),	تريكو ، ارسطو ، (ترجمته الى الفرنسية)
Ziegler, **Türkischer Katechismus der Religion,** 1792.	تسيغلر ، كتاب تركي في تعليم الدين ، ١٧٩٢
	التفتازاني ، مقاصد الطالبين في اصول الدين ،
	التفتازاني ، تهذيب المنطق والكلام

توما الاكويني (القديس) ، خلاصة في الرد على الاجانب
Thomas d'Aquin (Sy.), **Summa contra Gentiles.**

توما الاكويني (القديس) ، الخلاصة اللاهوتية
Thomas d'Aquin (St.), **Summa Theologica.**

الجاحظ ، **كتاب الحيوان**

الجرجاني ، **كتاب التعريفات** ، القاهرة ، ١٣٥٧/١٩٢٨

الجرجاني ، شرح المواقف للايجي (انظرالايجي) ٠

جريدة المناقشات
Journal des Débats,

جلسون ، روح الفلسفة الوسيطيـــة ، باريس ، فرين ، ١٩٣٢ ، ١٩٤٤
Gilson, **L'esprit de la philosophie médiévale,** Paris, Vrin, 1932, 1944.

جفري ، مواد تاريخية للنص القرآن ، بريـــل ، ليون ، ١٩٣٧ ٠
Jeffery, **Materials for the History of the text of the Qur'an,** Brill, Leiden, 1937.

جواد علي ، **يوحنا الدمشقي** ، الرسالة ، ١٩٤٥

الجواليقي ، **المعرب من الكلام الاعجمي على حروف المعجم** ، طبعة احمد شاكر ، القاهرة ٠

جوليان ، **تاريخ افريقيا الشمالية** ، باريس ، ١٩٣١

الجويني ، **الارشاد الى قواطع الادلة في اصـــول الاعتقاد** ، القاهرة ، ١٩٥٠

حتى ، **تاريخ العرب** ، لنـــدن ، طبعـــة ٣ ١٩٤٦
Hitti, **History of the Arabs,** London, 3d éd., 1946.

حاجي خليفة ، **كشف الظنون** ٠

حرب (طلعت) ، اوروبا والاسلام ، القاهرة ، ١٩٠٥ .

Harb (Tala'at), **L'Europe et l'Islam,** Le Caire, 1905.

الحسني (عبد الرزاق) ، **الصابئة قديما وحديثا،** القاهرة ، ١٣٥٠/١٩٣١

الخضري ، **تاريخ الامم الاسلامية** ، القاهــرة ،(بدون تاريخ)

الخضري ، **محاضرة في تاريخ الامم الاسلاميــةللدولة العباسية** ، (بدون تاريخ)

الخضري ، **تاريخ التشريع الاسلامي** ، القاهرة ،١٩٣٠

الخوارزمي ، **مفاتيح العلوم** .

خولسون ، **الصابئة ومذهبهم** ، سان بترسبورغ .

Chwolson, **Die Ssabier und der Ssabismus,** Saint - Petersburg, 1856.

الخياط ، كتاب الانتصار ، طبعة نيبرغ (Nyberg) القاهرة ، ١٩٢٥

الداني ، **كتاب التيسير في القراءات السبع** ، طبعة برتزل ، اسطنبول ، ١٩٣٠

الداني ، **المقنع في رسم مصاحف الامصار مـــــعكتاب النقط** ، طبعة برتزل ، اسطنبول ، ١٩٣٢

دلافيدا (جيورجيولفي) ، **التــــراث العربي** ، نيو – جرزي ، ١٩٤٦

Della Vida (Giorgio Levi, **The Arab Heritage,** New-Jersey, 1946

دلفن ، **فلسفة الشيخ السنوسي من خلال عقيدته الصغرى** ، JA سلسلة ٩ ، ج ١٠

Delphin, **La philosophie du Cheikh Senoussi d'après son Aqida es-Sora,** J.A., 9e série, X

ده بروبل ، **منزلة ما فوق الطبيعة في فلسفـــــة القديس توما** ، RSR ١٩٢٤

De Broglie, **De la place du surnaturel dans la philosophie de St. Thomas,** RSR, 1924.

De Bœr, **Geschichte der Philosophie in Islam,** Stuttgart, 1901.

ده بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، شتوتغارت ، ١٩٠١

Serge de Beaurecueil, **Ghazzali et St. Thomas d'Aquin. Essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtisad et sa comparaison avec les «Voies» thomistes,** BIFAO, t. 46, 1947.

ده بوركويل (سرج) ، الغزالي والقديس توما ، بحث في الدليل على وجود الله كما ورد في كتاب الاقتصاد ، ومقارنتــــه «بالطرق» التومستية ، عدد ٤٦، ١٩٤٧

J. de St. Thomas, **Irsagoge ad theologiam D. Thomœ** (cf. Lavaud).

ده سان توما (جان) ، المدخل الى علم القديس توما اللاهوتي (انظر لافو)

Dawalibi, **La jurisprudence dans le droit islamique,** Paris, 1941

الدواليبي ، الاجتهــــاد في الشرع الاسلامــي ، باريس ، ١٩٤١

Dozy, **Histoire des Musulmans d'Espagne,** éd. Lévi - Provençal, 1933.

دوزي ، تاريخ المسلمين في اسبانيا ، طبعـــــة لفي بروفنسال ، ١٩٣٣

Dieterci, **Al-Farabi's philosophische Abhandlungen,** Leiden,

ديتريسي ، مقالات الفارابي الفلسفية ، ليدن ،

I. di Mattes, **La divinità di Cristo e la dottrina della Trinitâ in Maometta e nei polemisti musulmani,** Roma, 1938.

دي ماتيو ، الوهية المسيح وعقيدة التثليث فـــي الاسلام وعند الجدليين المسلمين ، روما ، ١٩٣٨ ٠

Diehl et Marçais, **Histoire du Moyen-âge,** Paris, 1936, (Coll. Hist. Gén. de Glotz).

ديهل ومرسيه ، تاريخ القـــرون الوسطـــــى ، باريس ، ١٩٣٦ (مجموعة تاريخ غلوتـــز العام) ٠

الرازي (فخر الدين) ، كتاب محصل افكــــارالمتقدميــن والمتاخريــن مــن العلمــاء والحكمــاء والمتكلمين ، (بدون تاريخ) ، القاهرة ، مطبعة الحسينية . على الهامش : تلخيص المحصل للطوسي (انظر الطوسي) .

الرازي (فخر الدين) ، اعتقاد فرق المسلميــن والمشركين ، القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٨ ، (طبعة النشار ، مقدمة لعبد الرزاق)

الرازي (فخر الدين) ، اساس التقديس

الرازي (فخر الدين) ، مفاتيح الغيب

الرافعي (مصطفى صادق) ، اعجــاز القران ، القاهرة .

ربان مور ، في المواد اللغوية ، الكتاب الثاني — Rabban Maur, II. Etymol.

رضا (السيد رشيد) ، الخلافة او الامامةالعظمى القاهرة ، ١٣٤١

الرفاعي (احمد فريد) ، عصر المامون ، ١٩٢٨

ركمانس ، في تاريخ الاديان العام ، ١٩٤٧ — Ryckmans, ap. **Hist. gén. des religions**, 1947.

زمبــور ، كتــاب الانساب والتواريخ للتاريــخ الاسلامي ، هانوفر ، ١٩٢٧ — Zambour, **Manuel de Généologie et de chronologie pour l'hist. de l'Islam**, Hanover, 1927.

زيدان (جرجي)، تاريخ التمدن الاسلامي ،القاهرة، ١٩٢٢ ـ ١٩٣١ .

سباعي (هاشم) نفسانية الشرقــي ، ١٩٤٢ . انظر ماتيون في IBLA تونس ١٩٤٢ — Sebaï Hachem, **La psychologie de l'oriental**, 1942. Cf. Magnon, in IBLA, Tunis, 1942.

السبكي ، طبقات الشافعية .

Sarton, **Introduction to the history of Sciences,** Baltimore, 1927-1931.

سرتون ، **مدخل الى تاريخ العلوم بلتيمور** ١٩٢٧ ـ ١٩٣١

Sauvaget, **Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman,** Paris, 1943.

سوفاجيه ، **مدخل الى تاريخ الشرق الاسلامي** باريس ، ١٩٤٣

Sauvaire, **Description de Damas,** JA, 1896.

سوفير ، **وصف دمشق** ، في JA ١٩٨٦

Severius ben Moqaffa', éd. Seybold, **Corpus script. orient. ser. arabica,** t. IX.

سفيريوس بن المقفع ، طبعة سيبولد ، **في مجموعة الآثار الشرقية ، السلسلة العربية** ، ج٩

Scot Erigène, **De Divina prœdestinationate.**

سكوت اريجينوس، **في القضاء الالهي** ٠

Scot Erigène, **De Divisione naturœ**

سكوت اريجينوس ، **في تقسيم الطبيعة** ٠

Smith (Margareth), **Al-Ghazali the Mystic,** London, 1944.

سميث (مرغريت) ، **الغزالي المتصوف** ، لندن ، ١٩٤٤

السنوسي ، **جوهرة التوحيد** (انظر لوسياني)

السنوسي ، **ام البراهين ، العقيدة الصغرى ، والوسطى والكبرى** ،

السنوسي ، **المقدمات**

السنوسي ، **ام البراهين او عقيدة التوحيد الصغرى ، أو السنوسية** ، طبعة القاهرة وفاس ، ترجمها فولف الى الالمانية (١٨٤٨) ـ (انظر لوسياني) ٠

السنوسي ، **شرح ام البراهين** ، القاهرة ،

سنوك هورغرنج ، سيرة جديدة لمحمد ، ١٨٩٤

Snouck-Hurgronje, **Une nouvelle biographie de Mohammed,** RHR, 1894.

السيوطي ، الاتقان ، ١٩٤١

السيوطي ، صون المنطق ، القاهرة ، ١٩٤٧

السيوطي ، لباب النقول في اسبـــاب النزول ، القاهرة .

شبربر ، ابحاث معهد اللغات الشرقية في برلين ، ح ١٩ .

Sperber, **Mitteilungen des Seminars für orient. sprachenzu Berlin,** vol. XIX-II.

شتراك وبلربك ، تفسير العهد الجديد من خـلال التلمود والمدراش ، ١٩٢٢

Strack-Billerback, **Kommentar zum Neven Testament aus Talmud und Midrash,** 1922.

شرينر ، مباحث في تطور علم العقائد في الاسلام، ١٨٩٩ ، م ٥٢ ، ٥٣

Schreiner, **Beiträge Z. Gesch. d. theolog. Bewegung in Islam,** 1899, ZDMG, 52, 53.

شرينر ، علم الكلام في الفكـــر اليهـــودي ، برلين ، ١٨٩٥ .

Schreiner, **Der Kalam in der judischen Literatur,** Berlin, 1895.

شتينشنيدر ، الترجمات العربية من اللغةاليونانية، ليبزنغ ، ١٨٩٣ .

Steinschneider, **Die arabischen übersetzungen and dem Grieschischen,** Leipzig, 1893.

الغزالي ، الرد الجميل ، طبعة شدياق ، لورو ، (Leroux) ، باريس ، ١٩٣٩

شمولدرز ، بحث في الدراسات الفلسفية عند العرب، باريس ، ١٨٤٢

Schmölders, **Essai sur les études philosophiques chez les Arabes, Paris, 1842.**

الشهرستاني ، كتاب الملل والنحل ، طبعة كورتون. (Cureton) ، ترجمه الى الالمانية (Haarbrücker) ،

الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، طبعة غليوم (Guillaume)

شورر ، تاريخ الشعب اليهودي في عهد المسيح، ليبزيغ ، ١٩٠٩

Sehürer, **Geschiehte des Jüdisehen Volkes im Zeitalter Jesu, Seipzig, 1909.**

الصديقي ، الالفاظ الفارسية في العربية الفصحى، ليدن ، ١٨٨٦

Siddiqi, **Die persischen fremdwörter in klassischen Arabisch,** Leyden, 1886.

الطبري ، تاريخ ، طبعة ده غوجه (de Gœge)

الطحاوي ، بيان السنة والجماعة ، حلب ،١٣٤٤/ ١٩٢٥ ، مع كتاب شرح الطحاوية فيالعقيدة السلفية . انظر Hell

طاشكبري زاده ، مفتـــاح السعادة ومصبـــاح السيادة ، حيدر اباد ، ١٣٢٨ هـ

طه حسين ، في الادب الجاهلي ، القاهرة ، ١٩٢٧

طه حسين ، مستقبل الثقافة في مصر

الطوسي (نصير الدين) ، خلاصة الاقوال .

الطوسي (نصير الدين) ، تجريد العقائد

الطوسي (نصير الدين) تلخيص المحصل ، على هامش المحصل لفخر الدين الرازي، القاهرة ، (بدون تاريخ) .

عبد الباقي (محمود فؤاد) ، تفصيل آيات القرآن الحكيم ، القاهرة ، (بدون تاريخ) . ترجمة كتاب لابوم ، انظر Labaume

عبد الرزاق (الشيخ مصطفى) ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٤٤

عبد القادر (علي حسن) المذاهب الاسلامية فـيتفسير القرآن، القاهـــرة ، ١٩٤٤ . (انظـر غولد زيهر)

عبده (محمد) ، رسالة التوحيد • ترجمها الى الفرنسية الشيخ مصطفى عبد الرزاق •

عثمان امين ، محمد عبده ، القاهرة ، ١٩٤٧

العطار (نور الدين) ، تذكرة الاولياء ، طبعة نيكلسون

غرابمان ، المدخل الى خلاصة القديس توما اللاهوتية ، فريبورغ ، ١٩١٩ • (انظر Van Steenberghe)

Grabmann, **Einführung in die summa thelogica des Hl. Thomas,** Freiburg, 1919.

غرايمان ، تاريخ المنهجية « المدرسية » ،فريبورغ، ١٩١١ •

Grabmann, **Die Geschichte der scholastischen Methode,** Freiburg, 1911.

غرديه ، ابن سينا ، RT ١٩٣٩

Gardet, **Avicenne, RT, 1939.**

غرديه ، العقل والايمان في الاسلام ، ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨

Gardet, **Raison et foi en Islam,** RT, 1937-1938.

غرديه ، القيم الانسانية الاسلامية في الامس وفي يومنا الحاضر ، IBLA تونس ، ١٩٤٤

Gardet, **Humanisme musulman d'hier et d'aujourd'hui,** IBLA, Tunis, 1944.

غرديه ، مقياس حريتنا ، IBLA تونس ، ١٩٤٦

Gardet, **La mesure de notre liberté,** IBLA, Tunis, 1946.

غرسين ده تاسي ، الابانة عن الايمان في الاسلام، باريس ١٨٢٢

Garien de Tassy, **Exposition de la foi musulmance,** Paris, 1822.

الغزالي ، المستصفى ، القاهرة ، ١٣٢٢

الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ،

الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، طبعة بويج ، بيروت،

الغزالي ، احياء علوم الدين ،

الغزالي ، معيار العلم ،

الغزالي ، محك النظر في المنطق ،

الغزالي ، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ،في الجواهر الغوالي ، القاهرة ١٣٥٣/١٩٣٤

غلدزيهر ، كتاب الغزالي في الرد على الباطنية (مقتطفات من المستظهري) ، ليدن ، ١٩١٦

Goldziher, **Streitschrift des Ghazali gegen die Batinijja - Sekte,** Leyden, 1916.

غلدزيهر ، كتاب محمد بن تومرت، مهدي الموحدين، الجزائر ، ١٩٠٣

Goldziher, **Le livre de Mohammad ibn Toumert, mahdi des Almohades,** Alger, 1903.

غلدزيهر ، دراسات اسلامية

Goldziher, **Muhammadanischen Studien.**

غلدزيهر ، الشعوبية والعهد الاسلامي في الاندلس، في ZDMG ١٨٩٩

Goldziher,**Die Shu'übija unter den Muhammedanern in Spanien,** in ZDMG, 1899.

غلد زيهر ، وجوه تفسير القران في الاسلام ، ليدن ، ١٩٢٠ (انظر عبد القادر لعنوان الترجمة الى العربية)

Goldziher, **Die Richtungen der islamischen Koranauslesung,** Leyden, 1920.

غلد زيهر ، محاضرات في الاسلام ، بودابست ١٩١٠

Goldziher, **Vorlesungen über den Islam,** Budapest, 1910.

ترجم الى العربية عن العنوان الفرنسي : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، القاهرة ، ١٩٤٦

trad. Arin, **Le Dogme et la Loi de l'Islam,** Paris, Leroux, 1920.

غلنك ، الحركة العلمية اللاهوتية في القرن الثاني عشر ، ١٩١٤

Ghellinek, **Le mouvement théologique au 12e s.,** 1914.

غواشون ، رسالة الحدود لابن سينا

Goichon, **L'Epître des définitions d'Avicenne,**

غواشون ، التمييز بين الماهية والوجود عنـــد ابن سينا ، باريس ، دكليه ده بروير ،١٩٣٧

Goichon, **La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina,** Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

غواشون ، معجم ابن سينا ، باريس دكليه ده بروير ، ١٩٣٧

Goichon, **Lexique d'Ibn Sina,** Desclée de Brouwer, 1937.

غوتييه ، المدخل الى البحث في الفلسفة الاسلامية ، باريس ، لورو ، ١٩٢٣

Gauthier (Léon), **Introduction à l'étude de la philosophie musulmane,** Paris, Leroux, 1923.

غودفروا دمومبين وبلاتونوف ، العالم الاسلامـي حتى الحروب الصليبية ، باريس ١٩٣١

Godefroy-Demombynes et Platonov, **le monde musulman jusqu'aux Croisades,** Paris, 1931.

غويدي (ميكلانجلو) ، الصراع بين الاســـلام والمانوية ، روما ، ١٩٢٧

Guidi (Michelangelo), **La lotta tra l'Islam et il manicheismo,** Roma, 1927.

الفارابي ، رسائل الفارابي الفلسفية (انظـــــرديتريسي)

الفارابي ، الرسالة في العقل ، طبعة بويج •

الفارابي ، المدنية الفاضلة •

الفارابي ، فصوص الحكم •

فجدا ، زنادقة البلدان الاسلامية في اوائل العهد العباسي ١٧

Vajda, **Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbaside,** RSO, XVII.

Fritsch Erdmann, **Islam und Christentum im Mittelalter,** Breslau, 1930.

فريتش (اردمان) ، **الاسلام والمسيحية في القرون الوسطى** ، برسلاو ، ١٩٣٠

Forest Aimé, **La philosophie chrétienne,** éd. du Cerf, Paris,

فرست (ايمه) ، **الفلسفة المسيحية** ، لوسرف ، باريس ٠

Fränkel, **Die aramäischen Fremdwörter in Arabischen,** Leyden, 1886.

فرنكل ، **الالفاظ الدخيلة في العربية الفصحـــى** ، ليدن ، ١٨٨٦

Friedländer, **Zur Komposition von Ibn Hazm's Milal wa Nihal, in Orient Stud. Th. Nöldeke gewidmet.**

فريدليندر ، **حول تاليف ابن حزم للملل والنحل** ، في الابحاث الاستشراقية المهداة لنولدكه

Festugières, **L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile,** Paris, 1932.

فستوجيار ، **مثال اليونان الاعلى والانجيـــل** ، باريس ، ١٩٣٢ ٠

Festugières, **Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur,** Paris, 1935.

فستوجيار ، **العالم اليوناني الروماني في عهـــد المسيح** ، باريس ، ١٩٣٥

الفضالي ، **العقيدة** ٠

Wellhausen, **Skizzen und Arbeiten,**

فلهوزن ، **معالم واعمال** ٠

Wellhausen, **Das arabische Reich.**

فلهوزن ، **الدولة العربية** ٠

Weir, **The Arab Kingdom and its fall,** Calcutta, 1927.

فير ، **الدولة العربية وسقوطها** ، كلكوتا ، ١٩٢٧ (ترجمة كتاب فلهـــوزن السابـــق الى الانجليزية ٠

فنسنك ، مجموعة السمعيات الاسلامية الاولـى او المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي .

Wensinck, **A Handbook of early Muhammadan Tradition,**

فنسنك ، الادلة على وجود الله في علم العقائد الاسلامي ، مجمـــع امستردام العلمي ، ١٩٣٦

Wensinck, **Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane,** Ac. d'Amsterdam, 1936.

فنسنك ، العقيدة الاسلامية ، كمبردج ، ١٩٣٢

Wensinck, **The Muslim Creed,** Cambridge, 1932.

فنسنك ، اراء الغزالي ، باريس ، ميزونوف ، ١٩٤٠

Wensinck, **La pensée de Ghazzali,** Paris, Maisonneuve, 1940.

فن شتنبرغ ، خلاصة القديس توما اللاهوتية ، باريس ، ١٩٢٥

Van Steenbergh, **La somme théologique de St. Thomas,** Paris, 1925.

فيليب ، جزئيات احكام بطرس اللومباردي فـي نظر القديس توما ، BT ١٩٣٢

Philippe, **Plan des sentences de P. Lombard d'après St. Thomas,** BT, 1932.

القري (علي) ، شرح الفقه الاكبـــر ، القاهرة ، ١٣٢٧

القلماوي (سهير) ، ادب الخوارج ، القاهرة

كايتاني ، دراسات في تاريخ الشرق .

Caetani, **Studi di Storia Orientale.**

كراوس ، رسائل الرازي الفلسفيـــة ، القاهرة ، ١٩٣٩

Kraus, **Razi's opera philosophica,** Le Caire, 1939.

كرد علي ، القديم والحديث

كريمر (فن) ، تاريخ الثقافة الشرقية في عهـــد الخلفاء ، مجلدان ، فيينا ، ١٨٧٥ ـ ١٨٧٧

Von Kremer, **Kulturgeschichte des Orientes unter den Chalifen,** 2 vol., Vienna, 1875-1877.

Von Kremer, **Geschichte der herrschenden Irdeen in Islam.**

كريمر (فن) تاريخ الاراء السائدة في الاسلام •

Al-Kindi, **de Intellectu,** éd. Nagy.

الكندي ، الرسالة في العقل ، طبعة ناجي •

Cureton, **Book of religious and philosophical sects,** Londres, 1842-1846.

كورتون ، كتاب الفرق الدينية والفلسفية ، لندن ، ١٨٤٢ ـ ١٨٣٦ (طبعة الملل والنحل في الانجليزية)

Auguste Comte, **Cours de philosophie positive,** 2e éd. 1864.

كونت (اوغست) ، دراسات في الفلسفة الوضعية ، طبعة ، ١٨٦٤

Cayré, Patrologie, Desclée de Brouwer, Paris, 1942.

كيريه ، فكر اباء الكنيسة ، دكليه ده بروير ، باريس ، ١٩٤٢ .

Labaume, **Le Koran analysé.**

لابوم ، القرآن وتحليل موضوعاته ، (انظر عبد الباقي) .

Lagrange, **Commentaire de l'Evangile Saint Jean,** Paris, 1925.

لاغرنج ، تفسير انجيل يوحنا ، باريس، ١٩٢٥

M. B. Lavaud, **Introduction à la Théologie de St. Thomas,** Paris, Blot, 1928.

لافو ، المدخل الى لاهوتيات القديس توما ، بلـو ، باريس ، ١٩٢٨

Lammens, **L'Islam : croyances et institutions.**

لامنس، الاسلام : عقائده ونظمه

Lammens, **Etudes sur le règne de Mo'awiya,** Beyrouth, 1906.

لامنس ، دراسات في عهد معاوية ، بيروت ، ١٩٠٦

Lammens, **Le Califat de Yazid I,** MFOB, t. V.

لامنس ، خلافة يزيد الاول ، MFOB ج ٥ •

Lammens, **Le chantre des Omiades,** Paris, 1895.

لامنس ، شاعر الامويين ، باريس ، ١٨٩٥

Henri Laoust, **Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takï-d-dïn Ahmad ben Taymiyya, Le Caire,** IFAO, 1939.

لاووست ، **بحث آراء تقي الدين احمد بن تيمية الاجتماعية والسياسية** ، القاهرة ، IFAO ١٩٣٩ .

H. Laoust, **Le réformisme orthodoxe des Salafiyya,** REI, 1932.

لاروست ، **الحركة السلفية السنية** ، ١٩٣٢

Lévi-Provençal, **L'Espagne musulmane au Xe s.,** Paris, 1932.

لفي‌بروفنسال، **اسبانيا الاسلامية في القرن العاشر**، باريس ، ١٩٣٢

Lévi-Provençal, **La civilisation musulmane en Espagne,** Le Caire, 1938.

لفي‌بروفنسال ، **الحضارة الاسلامية في اسبانيا** ، القاهرة ، ١٩٣٨

Lévi-Provençal, **Histoire de l'Espagne musulmane,** Le Caire, IFAO, 1944.

لفي برفنسال ، **تاريخ اسبانيا المسلمة** ، القاهرة ، IFAO ١٩٤٤

اللقاني ، **جوهرة التوحيد**

Lebreton, **Les origines du dogme de la Trinité,** Paris, 1910.

لوبرتون ، **عقيدة التثليث في اصولها التاريخية** ، باريس ، ١٩١٠

Luciani, **Les Prolégomènes théologiques.**

لوسياني ، **المقدمات العقدية** .

Luciani, **Petit traité de théologie musulmane,** Alger, 1896.

لوسياني ، رسالة في علم العقائد الاسلامي ، الجزائر ، ١٨٩٦
(ترجمة عقيدة التوحيد الصغرى للسنوسي)

Le Strange, **Bagdad during the Abbasid Caliphate, Oxford, 1900.**

لوسترانج ، **بغداد في عهد الخلافة العباسية** ، اكسفورد ، ١٩٠٠

S. Lane-Poole, **The muhammadan dynasties,** 1893, 1925.

س٠لين ـ بول ، **السلالات المحمدية** ، ١٨٩٣ ، ١٩٢٥

ماريتان ، الفلسفة البرغسونية ، طبعة ٢ ، باريس .

Maritain, **La philosophie bergsonienne**, 2e éd., Paris.

ماريتان ، في الفلسفة المسيحية ، دهكليه ده بروير ، باريس ، ١٩٤٤ .

Maritain, **De la philosophie chrétienne**, Desclée de Brouwer, Paris, 1944.

ماريتان ، درجات المعرفة ، دكليه ده بروفير ، باريس ، ١٩٣٢ .

Maritain, **Les degrés du savoir**, Paris, 1932.

ماريتان ، مشكلة تصنيف العلوم من ارسطو الى القديس توما ، باريس ، ١٩٠١ .

Mariétan, **Le problème de la classification des sciences d'Aristote à St. Thomas**, Paris 1901.

ماسنيون ، كيف نرد الى قاعدة واحدة دراسة الثقافتين ، العربية واليونانية ـ اللاتينية ، في سلسلة ، الآداب الانسانية ، (بوديه) ، دفتر ٢ ، ١٩٤٢

Massignon, **Comment ramener à une base commune l'étude des deux cultures : l'arabe et la gréco-latine**, in ettres d'humanités (G. Budé), Cah. II, 1942.

ماسنيون ، حاضر الاسلام ، باريس ، ١٩٣٩

Massignon, **Situation de l'Islam**, Paris, 1939.

ماسنيون ، محاولة في وضع معجم فني للتصوف الاسلامي ، باريس ، ١٩٢٢

Massignon, **Essai de Lexique technique de la Mystique musulmane, Paris, 1922.**

ماسنيون ، نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف في بلاد الاسلام ، غويتنر ، باريس، ١٩٢٩

Massignon, **Recueil de textes inédits concernant l'hist. de la Mystique en pays d'Islam, Geuthner, Paris, 1929.**

ماسنيون ، محنة الحلاج .

Massignon, **La passion d'al-Hallaj.**

ماكدونالد ، تطور العلوم الاسلامية في العقائد والاجتهاد القانوني والاحكام الدستورية ، نيويورك ، ١٩٠٣

Macdonald, **Development of Muslim Theology, jurisprudence and constitutional theory,** New-York, 1903.

مبارك (زكي) ، النثر الفني في القرن الرابع ، القاهرة ، ١٩٣٤

متز ، نهضة الاسلام ، ١٩٢٢ (انظر ابو ريده) . — ترجم الكتاب الى الانجليزية والاسبانية ايضا .

Mez, **Die Renaissance des Islams,** 1922.

مجلة الدراسات العربية ، عدد ٨ و١١ ، ١٩٤٢ ، ١٩٤٣

Bulletin des études arabes, No. 8 et No. 11, 1942, 1943.

المحمصاني (صبحي) ، فلسفة التشريع في الاسلام، بيروت ، ١٩٤٦

مدكور ، اورغانون لرسطو في العالم العربي : ترجماته ، النظر فيه ، تطبيقاته ، باريس ، فرين ، ١٩٣٤

Madkour, **L'organon d'Aristote dans le monde arabe : ses traductions, son étude et ses applications,** Paris, Vrin. 1934.

مدكور ، منزلة الفارابي من المدرسة الفلسفية الاسلامية ، باريس ، ١٩٣٤

Madkour, **La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane,** Paris, 1934.

المرتضى (السيد) . شرح احياء علوم الدين

مركز الدراسات للسياسة الخارجية ، احاديث في تطور البلدان ذات الحضارة العربية ، ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ ، ١٩٣٨ ،

Centre d'études de politique étrangère, **Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe,** 1936, 1937, 1938.

مرو ، القديس اغسطينوس وزوال الثقافة القديمة، ده بوكار ، باريس ، ١٩٣٨

Marrou, **Saint Augustin et la fin de la culture antique,** Paris, de Boccard, 1938.

المقريزي ، كتاب الخطط والآثار ، بولاق ، ١٢٧٠
الملكي (ابو طالب) ، قوت القلوب ،
القاهرة ، ١٩١٠

الملطي ، كتاب الحجة

الملطي (ابو الحسين) ، رد الاهواء والبدع ، المكتبة الاسلامية ، اسطنبول .

موردجا دوهسون ، جدول عام للدولة العثمانية ، باريس ١٧٨٧ ـ ١٧٩٠

Mouradja d'Ohsson, **Tableau général de l'Empire ottoman,** Paris, 1787-1790.

ميناس (بيير جان ده) ، رد مزدكي من القرن التاسع ، شكند ـ غومانيك فيكار ، فريبورغ في سويسرا ، ١٩٤٥

Menasce (P. J. de), **Une apologétique mazdéenne du 9e s., Skand-Gumanik Vicar,** Fribourgex Suisse, 1945.

ا. ميالي ، العلم عند العرب ومنزلته من التطور العلمي العالمي ، ليدن ، بريل ، ١٩٣٩

A. Mieli, **La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale,** Leyden, Brill, 1939.

مسعود بن شعيبة ، كتاب التعليم

المسعودي ، مروج الذهب

النسفي ، العقائد النسفية ، طبعة لندن ، ١٨٤٣

نلينو ، اسم المعتزلة في اصوله التاريخية ، RSO ج ٧

Nallino, **Sull' origine del nome dei Mutaziliti,** in RSO, VII.

نكلسون ، تاريخ العرب الادبي ، اكسفورد ، ١٩٣٢ .

Nicholson, **Literary History of the Arabs,** Oxford, 1923.

النوبختي ، كتاب فرق الشيعة، طبعة ريتر ، ١٩٣١ .

Nöldeke, **Geschichte des Korans,** 1926, 1929, 1939.

نولدكه ، تاريخ القرآن ، ١٩٢٦ ، ١٩٢٩ ، ١٩٣٦

النويري ، نهاية الارب

Haarbrücker, **Abu-'l-Fath Muhammad ash-Shahrastani's Religionsparteien und Philosophenschulen,** Halle, 1850-1851.

هاربروكر ، الفرق الدينية والمذاهب الفلسفية لدى ابي الفتح محمد الشهر ستاني ، هله ١٨٥٠ ـ ١٨٥١

Horten, **Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen in Islam,** 1912.

هرتن ، العلماء النظريون في الاسلام ومذاهبهم الفلسفية ، ١٩١٢

Horten, **Muhammadaniche Glaubenslehre; die Katechismen des Fudäli und des Sanüsi übersetzt und erläutert,** Bonn, 1916.

هرتن ، العقيدة الاسلامية ، تعاليم الفضالي والسنوسي الدينية مترجمة ومشروحة ، بون ، ١٩١٦

Horten, **Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi,** Bonn, 1910.

هرتن ، آراء الرازي والطوسي الفلسفية ، بون ، ١٩١٠

Horten, **Die spekulative und positive Theologie in Islam nach Räzi und Tüsi,** Leipzig, 1912.

هرتن ، العلم العقدي النظري والوضعي في الاسلام عند الرازي والطوسي ، ليبزغ ، ١٩١٢

Hell, **Von Muhammad bis Ghazäli,** Iéna, 1915.

هل ، من محمد الى الغزالي ، يينا ، ١٩١٥

Heller (Bernard), **La légende biblique dans l'Islam, récents travaux et nouvelles méthodes de recherches,** REJ, 1934, t. XCVIII.

هلر (برنارد) ، الاسطورة التوراوية في الاسلام، اعمال حديثة واساليب جديدة في البحث ، ١٩٣٤ ، ج ٩٨ .

Halphen, **Les Barbares,** Paris, 4e éd., 1940, coll. Peuples et Civilisations.

هلفن ، البربر ، باريس ، طبعة ٤ ، ١٩٤٠ في المجموعة « شعوب وحضارات »

الواحدي ، اسباب النزول ، القاهرة ، ١٣١٥

Windrow - Sweetman, **Islam and Christian theology**, London, 1945.

وندرو ـ سويتمان ، الاسلام وعلم اللاهوت المسيحي ، لندن ، ١٩٤٥

٢ ـ المنشورات الدورية والمراجع الاجنبية بالرموز المشيرة اليها في احرفها الاولى مرتبة على الابجدية اللاتينية ٠

Archives : Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge, Vrin, Paris.

مستندات تاريخ القرون الوسطى العقدي والادبي، فرين ، باريس ٠

BIFAO : Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire.

مجلة المعهد الفرنسي لعلم الآثار الشرقية في القاهرة ٠

BT : Bulletin thomiste, Le Saulchoir, Vrin, Paris.

المجلة التومستية ، لوسولشوار، فرين ، باريس

DAC : Dictionnaire d'Archéoologie chrétienne, Leetouzey, Paris.

قاموس الاثريات المسيحية ، لوتوزيه ، باريس ٠

DB : Dictionnaire de la Bible, Letouzey, Paris.

قاموس الكتاب المقدس ، لوتوزيه ، باريس ٠

DTC : Dictionnaire de Théologie Catholique.	قاموس العلم اللاهوتي الكاثوليكي
EI : Encyclopédie de l'Islam, (éd. française), Brill, Leyden.	دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الفرنسية) ، بريل ، ليدن ٠
ETI : En terre d'Islam, Lyon	في دار الاسلام ، ليون
GAL : Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, Weimar, et Suppléments I-III, Brill, Leyden.	بروكلمان ، تاريخ الفكر العربي ، فيمار ، مع ٣ ملحقات ، بريل ، ليدن ٠
IBLA : (Revue de l') Institut des Belles-Lettres arabes de Tunis.	مجلة معهد الآداب العربية في تونس ٠
JA : Journal asiatique, Paris.	المجلة الاسيوية ، باريس ٠
LA : Revue : la Langue des Arabes.	مجلة لسان العرب ٠
MFOB : Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.	منشورات الكلية الشرقية في بيروت ٠
PG : Patrologie grecque de Migne.	آثار آباء الكنيسة اليونانيين لمينيه ٠
PL : Patrologie latine de Migne.	آثار آباء الكنيسة اللاتينية لمينيه
PO : Patrologie Orientale de Graffin et Nau.	آثار آباء الكنيسة الشرقيين لغرافين ونو
RB : Revue Biblique, Gabalda, Paris.	مجلة الكتاب المقدس ، غبالدا ، باريس ٠

REJ : Revue des Etudes juives. Paris.	مجلة الابحاث اليهودية ، باريس .
RHR : Revue de l'histoire des religions.	مجلة تاريخ الاديان .
RSO : Revista delli studi Orientali.	مجلة الدراسات الشرقية
RSPT : Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, Vrin, Paris.	مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية ، لوسولشوار فرين ، باريس .
RSR : Revue des sciences religieuses.	مجلة العلوم الدينية
RT : Revue thomiste, Saint-Maximin, Desclée de e Brouver, Paris.	المجلة التومستية ، ديـر القديـس مكسيمينوس ، دكليه ده بروير ، باريس .
ZA : Zeitschrift für assyriologie.	مجلة الاشوريات
ZDMG : Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Leipzig.	مجلة جمعية المستشرقين الالمانية ، ليبزغ .

فهرس الموضوعات

الفصل الأول : علم الكلام في قرائنه التاريخية

الفصل الثاني : منزلة علم الكلام من العلم بوجه عام

الفصل الثالث : بنية المقالات

ملحق

نشرت هذه الترجمة العربية بترخيص من « المكتبة الفلسفية »
لصاحبها ج. ڤرين ، باريس ، ناشر الطبعة الفرنسية الأصلية
التي ظهرت في مجموعة « دراسات في الفلسفة الوسيطية »

Traduction arabe publiée avec l'autorisation de la Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, éditeur de l'édition originale française parue dans la collection « Etudes de Philosophie Médiévale » .

١٩٦٧/٤/٥٨٩

١٩٦٧/٤/٥٨٩

هذا الكتاب

أن يلتقي الشرقي والغربي ، ويتصافى المسلم والمسيحي منفردين ومجتمعين ، على تيسير سير الديانتين العالميتين ، في دروب التفاهم والتلاقي ، وأن يكون ذلك التلاقي سبيل التواد والتعاطف بين المؤمنين ، وأن يتبلور هذا المسعى الفذ ، في كتاب : « فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية » بجهود خيرة من كلية الآداب بالجامعة اللبنانية ، فذلك أمر له ما بعده !

غير عجيب ، بعد هذا ، أن ينهمر الغيث بعد القطر ، وأن يعم لبنان ، ومن حوله ، بديمومة الشعور بعمق معنى القول المأثور : « الناس أعداء ما جهلوا » حتى يواصل السير إلى المحجة القاصدة ، جاعلاً شعاره الجديد : « الناس أصدقاء ما علموا » .

الدكتور أحمد مكي

عميد كلية الآداب بالجامعة اللبنانية

الثمن ٧٠٠ ق.ل

او ما يعادلها

